مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

٢٣

ثقافة كاتم الصوت



حلمي سالم

مبادرات فكرية

ثقافة كاتم الصوت

مركز القاهرة
لدراسات حقوق الإنسان

■ هيئة علمية وبحثية وفكرية تستهدف تعزيز حقوق الإنسان في العالم العربي. ويلتزم المركز في ذلك بكافة العهود والإعلانات العالمية لحقوق الإنسان. ويسعى لتحقيق هذا الهدف عن طريق الأنشطة والأعمال البحثية والعلمية والفكرية بما في ذلك البحوث التجريبية والأنشطة العلمية.

■ يتبنى المركز لهذا الغرض برامج علمية وتعليمية، تشمل القيام بالبحوث النظرية والتطبيقية، وعقد المؤتمرات والندوات والمناظرات والحلقات الدراسية. ويقدم خدماته للدارسين في مجال حقوق الإنسان.

■ لا ينخرط المركز في أية أنشطة سياسية ولا ينضم لأية هيئة سياسية عربية أو دولية تؤثر على نزاهة أنشطته، ويتعاون مع الجميع من هذا المنطلق.

المدير التنفيذي	المستشار الأكاديمي
مجدي النعيم	**محمد السيد سعيد**

مدير المركز

بهي الدين حسن

ثقافة كاتم الصوت

حلمي سالم

ثقافة كاتم الصوت

حلمي سالم

الناشر : مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

سلسلة: مبادرات فكرية (٢٣)

٩شارع رستم جاردن سيتي القاهرة

تليفون : ٧٩٤٦٠٦٥ - ٧٩٥١١١٢ (٢٠٢)

فاكس : ٧٩٢١٩١٣

العنوان البريدي: ص ب: ١١٧ مجلس الشعب-القاهرة

E.mail:cihrs@soficom.com.eg

الموقع على الإنترنت: www.cihrs.org

الصف الالكتروني:مركز القاهرة: **هشام السيد**

غلاف وإخراج: مركز القاهرة : **أيمن حسين**

رقم الإيداع بدار الكتب : ٢٠٠٣/١٠٠٩٠

فهرس

إلى الحلاج وطه حسين وجمال البنا
ومحمود أمين العالم

ح . س

مقدمة

كان القرن العشرون "قرن المصادرات"، بحق. فقد حفل بالعديد من ألوان المصادرة: على اختلاف أنواع المُصادر (بفتح الدال)، وعلى اختلاف أنواع المصادر (بكسر الدال).

وبنظرة عامة على القرن كله، ستلفتنا ثلاث حقائق واضحة:

الأولى: أنه لم يخل عقد من عقود القرن العشرين من حالة -أو حالات- مصادرة سافرة: سواء كانت مصادرة نص أو رأي أو حرية أو حياة إنسانية بأسرها.

الثانية: أنه النصف الأول من القرن، لم يخل من هذه المصادرات، على الرغم من أنه يسمى -في تقدير الكثيرين- عصر "ليبرالية" ما قبل ثورة ١٩٥٢.

الثالثة: أن العقود الأولى -من القرن على ما شهدته من مصادرات- شهدت كذلك ألوانا من الحوار الحر والسجال الجاد، حول قضايا بالغة الحساسية الدينية من غير أن يتهم طرف طرفا بالردة أو الكفر أو الخروج عن الدين. (المثال الأشهر على ذلك هو الجدل الرفيع الذين تم بين إسماعيل مظهر (حينما كتب: لماذا أنا ملحد؟) ومحمد فريد وجدي (حينما رد عليه بأن كتب: لماذا أنا مؤمن؟) وأحمد زكي أبو شادي (حينما كتب: عقيدة الألوهة). والمؤلم أن نفتقد هذا الحوار في الربع الأخير من القرن العشرين، الذي يدور الحوار فيه بالمطواة والجنزير والرصاصة!



ماذا ينبغي علينا أن نفعل من أجل التغلب على تلك السلسلة الرهيبة المتواصلة من المصادرات؟

يبدو لي واضحا أن هناك محطتين رئيسيتين للبدء في مشوار مقاومة هذه السلسلة الرهيبة:

الأولى: هى إيقاف الحكم على الإبداع -أيا كان نوعه- من منظور ديني أو أخلاقي أو سياسي، ذلك أن المنظور السليم الذي ينبغي تقييم الإبداع من خلاله هو المنظور الفني الجمالي النقدي وحده.

الثانية: هى "الاعتراف بالآخر" (الديني والسياسي والجمالي والطائفي والطبقي)، بما يتضمن الإيمان بحقه في الوجود، وبحقه في التعبير عن نفسه (سياسيا وفكريا وتنظيميا وشعائريا)، والقناعة الأكيدة بأن لا أحدا، أو طائفة أو تياراً أو تنظيماً أو اتجاها، يملك الحق والحقيقة، بمفرده.

على أن "الاعتراف بالآخر" لا ينبغي أن يظل نداءً نبيلا حارا يتنادى عليه الجميع بدون أن يطبقه أحد، بل ينبغي أن يتجسد تشريعيا في الدساتير والقوانين المنظمة، بحيث يعد الخارج عليه خارجا على القانون يستحق العقاب. وذلك يعني بوضوح ضرورة إعادة النظر في البنود الدستورية التي تنص على أن "دين الدولة هو الإسلام" وأن "الشريعة الإسلامية هى المصدر الرئيسي للتشريع". فهذه البنود إنما تعطي أساسا دستوريا للتقسيم الديني من ناحية، وتعني (ضمنا وصراحة) أن هناك فئات من هذا الشعب (التي تدين بغير الإسلام) هى في وضع "درجة ثانية" رغم أن أفرادها يدفعون الضرائب ويلتزمون واجبات المواطنة الكاملة، من ناحية ثانية. كما أنها، من ناحية ثالثة، تمنح شرعية دستورية للتيارات المتطرفة من "الإسلام السياسي"، في مواجهة السلطة والشعب والتيارات الفكرية المستنيرة، على السواء.

والقصد، هنا، ليس إبعاد الدين عن الحياة، فالدين جزء جوهري من حياة كل أمة، لكن القصد هو إبعاده عن الدستور حتى لا يكون الدين هو معيار المواطنة، مما يخرج الكثيرين من الأهلية الوطنية. هذا الفصل -إذن- ليس مضادا للدين (باعتباره علاقة صميمة بين العبد والرب)، وليس اختراعا غير مسبوق، بل هو احتياج مصري عبرت عنه ثورة ١٩ حينما رفعت شعار "الدين لله والوطن للجميع"، وقد سبق أن خلا دستور ٢٣ من النص على دين الدولة، كما أن طه حسين قد نادى من قبل بألا ينص دستور الدولة على دينها، تأسيا بالدول الديمقراطية التي تترك الدين علاقة بين العبد والرب، أما الدنيا فتنظمها القوانين المدنية و ا لتشريعات الأرضية والمعاش المشترك بين المواطنين.



هل هناك إسلام سياسي "متطرف"، وإسلام سياسي "معتدل"؟

ظاهر الأمر يقول: نعم، هناك المتطرفون، وهناك المعتدلون. لكن جوهر الأمر يقول: ليس ثمة فارق أساسي بين الاتجاهين، فالاتجاه المعتدل إنما يمثل المهاد النظري التشريعي للاتجاه المتطرف. صحيح أنه لا يدعو مباشرة أو جهارا إلى التكفير أو إقامة الحد أو القتل، لكنه بتفسيراته الفقهية النظرية إنما يمنح المتطرفين السند الشرعي لإشهار السلاح وتصفية "المارقين" جسديا. (ومثالنا الأبرز، هنا، هو شهادة الشيخ المعتدل محمد الغزالي في واقعة اغتيال فرج فودة عام ١٩٩٢).



هل التطرف مقصور على الجماعات الإسلامية المتشددة، وحدها؟

الواقع أن "الاعتراف بحق الآخر" لن يتم بصورته الفعالة الواقية من الكوارث، إلا بوجود ديمقراطية سياسية حقيقية (لا شكلية) في النظام السياسي، ووجود عدالة اجتماعية حقيقية (لا

شكلية) في النظام الاجتماعي. وقد دأبت الحركة الفكرية المصرية والعربية على لصق وصف التطرف بالتيارات الدينية المتشددة وحدها، متناسية التطرف المقابل: تطرف الهيمنة الواحدية للنظام السياسي الحاكم المتحكم، وتطرف الوضع الاجتماعي المختل بين الثراء الفاحش والفقر المدقع. إن "إرهاب الدولة"، سياسيا واجتماعيا، عامل جوهري في إنتاج الكارثة.

أما أكثر قسمات المشهد إيلاما فهو مشاركة النخبة المثقفة، المصرية والعربية، في خلق كارثة "نفي الآخر" التي يعيشها وطننا العربي بأسره، لينضم "إرهاب النخبة المثقفة" إلى "إرهاب التطرف ا لديني" و"إرهاب الدولة" بشقيه السياسي والاجتماعي في تشكيل "ثقافة كاتم الصوت"، التي يعاينها ويعانيها المواطن العربي في العصر الحديث. فلقد مرت تجارب وامتحانات وأزمات عديدة أثبتت فيها النخبة المثقفة أن أقساما منها لا تطيق الرأي الآخر لأقسام منها، وتعمل جاهدة لإخماد هذا الرأي أو إخماد أصحابه، على نحو يعني أن جرثومة "احتكار الصواب المطلق" لا تعشش في ثنايا السلطات السياسية العربية ولا في طوايا الإسلاَم السياسي المتطرف فحسب، بل هى كامنة كذلك في حنايا المثقفين.



هل كوّن الغربيون عنا صورة سيئة شائهة غير حقيقية بعد أحداث سبتمبر ٢٠٠١؟

لقد كان من تداعيات أحداث سبتمبر ٢٠٠١ أن ارتفعت في الأوساط الفكرية العربية شعارات من مثل "تجديد الخطاب الديني"، و"حوار الحضارات لا صدامها" و"تحسين صورة الإسلام في الإعلام الغربي".

والحق أن تجديد الفكر (ومن ضمنه الفكر الديني) ضرورة عضوية د اخلية تفرض نفسها على فكر كل أمة حية بين الحين والحين، نتيجة المتغيرات والتحولات والتطورات التي تحدث في الأمة وخارجها، كل يوم. وعلى ذلك فإن تجديد الخطاب الديني هو ضرورة تفرضها رغبة الأمم في التطور والتقدم والارتقاء. لا رغبتها في تحسين صورتها في عيون الآخرين، مهما كان الآخرون.

بيد أن تجديد الخطاب الديني لن يتم بمجرد رفعه كشعار أو أمنية أو نية حسنة. ذلك أن تصور الآخر (الغربي) عنا إنما هو نتيجة لممارساتنا الواقعية الطويلة التي تؤكد للغربي أن معظم مجتمعاتنا العربية والإسلامية مجتمعات استبدادية، ضيقة الأفق، تحكمية، متخلفة. فماذا سيكون تصور الغربي عنا إذا سمع أو رأى أو قرأ أن نظاما سياسيا عربيا إسلاميا قصف مدينة معارضيه بالطيران، أو أزال قرية من قراه بالكيماويات؟ وماذا إذا سمع أو رأي أو قرأ أن تياراً فكريا في مجتمع من مجتمعاتنا اغتال مخالفين له في الرأي أو العقيدة أو السياسة، أو طعن روائيا عظيما في رقبته، أو حاكم مغنيا وطنيا؟ وماذا سيكون تصور الغربي عنا إذا عرف أن نظاما إسلاميا يساوي بين الحداثة والكفر، أو يمنع تعليم الفلسفة واللغات الأجنبية باعتبارهما رجسا من عمل الشيطان، أو يحرّم التليفزيون وتعليم المرأة أو يحطم التماثيل الأثرية بوصفها أصناما كافرة من صنع كافرين؟

خلاصة القول هنا: إن تكوين مثل هذه الصورة المرعبة عن تخلف المسلمين والإسلام ليس -دائما- نتيجة مؤامرة غربية أو افتراء أجنبي، بل هو -أساسا- نتيجة طبيعية لفعلنا المرعب على أرضنا الإسلامية والعربية. فلنتدبر ما ذا نحو فاعلون؟ إذا أردنا تحسين هذه الصورة السوداء، فعلينا أن نحسن فعلنا الأسود.

لتسقط ثقافة كاتم الصوت، وتحيا ثقافة الحرية. وليقل كل منا لأخيه: "علّ صوتك بالغناء، فمازالت الأغاني ممكنة"، كما أوصانا يوسف شاهين.

إن هدف هذا الكتاب -الذي يتكوّن من مقالات سبق نشر معظمها في دوريات مصرية وعربية- هو أن يساهم في الحوار الدائر في حياتنا السياسية والفكرية، حول التجمد والتجدد، مساهمةً جادة، تحت شعارنا العربي: لست عليهم بمسيطر.

حلمي سالم

(أبريل ٢٠٠٢)

قرن المصادرات

حينما نلقي نظرة عامة سريعة على القرن العشرين من حيث موقف السلطات (بما فيها سلطة تقاليد المجتمع) من حرية الفكر والإبداع ستواجهنا حقيقة مدهشة: وهى أن النصف الأول من ذلك القرن كان أكثر احتراما لحرية الفكر والإبداع من نصفه الثاني.

وإذا عرفنا أن النصف الأول من القر ن العشرين هو النصف الذي خضعت فيه مصر (ومعظم البلاد العربية) لحكم الاستعمار والرأسمالية والإقطاع. بينما كان الحكم في نصفه الثاني هو حكم الثورات الوطنية وقادة حركة التحرر العربية، فإن دهشتنا تتحول إلى عجب مخلوط بالمرارة، لأن المعنى الوحيد لهذه المفارقة هو أن حكومات الاستعمار والرأسمالية والإقطاع كانت أرفق بالمفكرين والمبدعين وأقل تعنتا إزاء حرية الرأي، من حكوماتنا الوطنية التحريرية التي "جاءت على موعد مع القدر".

فالراصد سيجد أن الخمسين عاما الأولى من القرن العشرين لم تسجل سوى ثلاث وقائع تمت فيها مصادرة الرأي و الإبداع: واقعة مصادرة كتاب طه حسين "في الشعر الجاهلي"، وواقعة مصادرة كتاب الشيخ علي عبد الرازق "الإسلام وأصول الحكم" ومصادرة كتاب أنور كامل "الكتاب المنبوذ" عام ١٩٣٥.

ومع الخمسين عاما الثانية من القرن، تحررت بلدان عربية عدة، وتولي السلطة فيها حكام وطنيون، وتوقع الجميع أن تشهد حرية الفكر والإبداع ازدهاراً لم تشهده في ظل حكم الاستعمار وعملائه، لكن الحركة كانت عكسية، ففي مقابل حالات المصادرة الثلاث التي شهدها النصف الأول حفل النصف الثاني بالعشرات والعشرات من حالات المصادرة، السياسية أو القضائية أو الإدارية، بدءا من مصادرة "أولاد حارتنا" لنجيب محفوظ ١٩٥٩، ومحاكمة كتاب صادق جلال العظم "نقد الفكر الديني" ومجموعة قصص ليل بعلبكي "سفينة حنان إلى القمر"، وانتهاء بمصادرة كتب وزواج وإقامة نصر حامد أبو زيد ١٩٩٣، ومصادرة رقبة نجيب محفوظ وحياة فرج فودة، في النصف الأول من التسعينيات، مرورا بمصادرة "من هنا نبدأ" لخالد محمد خالد، و"الحسين ثائرا وشهيدا" لعبد الرحمن الشرقاوي، و"الفتوحات المكية" لابن عربي، و"باب الفتوح" لمحمود دياب، و"هوامش على دفتر النكسة" لنزار قباني، وفيلم "المهاجر" ليوسف شاهين، وديوان "آية جيم" لحسن طلب، وقصيدة "أنت الوشم الباقي" لعبد المنعم رمضان، ورواية "مسافة في عقل رجل" لعلاء حامد وغيرها. ونلفت الانتباه إلى أن هذا الرصد (التمثيلي) يخلو من وقائع الاعتقالات والفصل الجماعية الكبرى التي تمت ضد "أصحاب الفكر المخالف" من الشيوعيين تارة، والإخوان المسلمين تارة، وأعضاء الاتحاد الاشتراكي أيضا.



بعد الزوبعة السياسية والثقافية والقانونية، التي أثارتها قضية نصر حامد أبو زيد تقرر أن تكون دعوى "الحسبة" (التي يرفع بمقتضاها المتطرفون القضايا على الفن والفكر والأدب) في يد النيابة، لا في يد أي فرد.

وارتاح دعاة حرية الفكر والإبداع لهذا التعديل الذي يضع القرار في يد النيابة، على أساس أن النيابة أو الإدارة- أهون من المتطرفين، كما توقع الجميع أن هذا التعديل القانوني يقضي على طوفان قضايا "الحسبة" الذي كان قد أغرق حياتنا الفكرية، إلى درجة جعلت الشيخ يوسف البدري يرفع قضية ضد "طيور الظلام"، وبطله عادل إمام بدعوى أن الفيلم يقصد الشيخ بالتعريض والتشويه.

لكن أمل هؤلاء الفرحين الذين توقعوا خيرا من ذلك التعديل قد انخذل خذلانا مبينا، فسرعان ما عادت قضايا "الحسبة" تطل برأسها القاهر -حتى من خلال النيابة والإدارة- وسرعان ما شهدت الشهور الأخيرة من القرن العشرين أكثر من واقعة مريرة، تتفق جميعها على كبت الرأي الآخر وتقييد حرية الإبداع:

ففي لبنان، قدم الفنان مارسيل خليفة إلى المحاكمة، بعد دعوى من بعض رجال الدين ترى أن أغنيته "أنا يوسف يا أبي" فيها مساس بالدين، وظل سيف القضاء مسلطا على رقبة الفنان حتى حكم القضاء أخيرا ببراءة الفنان من الافتراء.

وفي الكويت قدم الكاتب أحمد البغدادي للمحاكمة وحكم عليه بالحبس شهرا، وكانت زوبعة وقف فيها فهمي هويدي -المفكر الإسلامي المصري المستنير- موقفا مسئولا مؤداه أن فكر البغدادي المختلف يستوجب الحوار والمساجلة لا العقاب والحبس. وبعد واقعة البغدادي بقليل، وفي الكويت كذلك قدمت الكاتبتان الكويتيتان: ليلى العثمان (قصاصة) وعالية شعيب (شاعرة) للمحاكمة، التي قضت بحبسهما شهرين، وتم استئناف الحكم ليتأجل النطق به بضعة أسابيع، ثم يتعدل إلى الغرامة المالية، والتهمة: الإساءة إلى الأخلاق الحميدة.

وفي مصر وقعت واقعتان غريبتان تحملان قدرا ملحوظا من الكوميديا السوداء: الأولى، هى أن بعض الإسلاميين المتطرفين رفعوا دعوى قضائية ضد الدكتور عبد الصبور شاهين لأنه أصدر كتابا بعنوان "أبي آدم" يرى هؤلاء المتطرفون أن فيه "ما يخالف القرآن الكريم". ومصدر المفارقة السوداء أن الدكتور شاهين كان هو صاحب التقرير الذي حوكم بسببه الدكتور نصر حامد أبو زيد، لينتهي الأمر بالتفريق بينه وبين زوجته وهجرتهما معا إلى هولندا حتى الآن.

ورغم أننا لا ننطلق من منطلقات عبد الصبور شاهين الفكرية،وكنا خصوما له أثناء معركته غير البريئة ضد نصر أبو زيد فإننا -اليوم- نقف مع حرية اجتهاده، ونحتج على مواجهة اجتهاده الفكري بالمحاكم والتكفير والعقاب، ذلك أن المبدأ لا يتجزأ، والحرية لا تعتنق "بالقطعة".

الثانية: هى تحقيق النيابة مع الدكتور جابر عصفور (أمين المجلس الأعلى للثقافة) بسبب دعوى تقدم بها بعضهم ضد المجلس لأن الشاعرة الأردنية زليخة أبو ريشة قالت آراء "تمس الدين" في ندوة "مئة عام على تحرير المرأة العربية". التي نظمها المجلس الأعلى للثقافة منذ بضعة شهور، ومصدر

المفارقة أن يحاسب الناقد عصفور على آراء لم يقل بها، وإنما قال بها ضيف من ضيوف المجلس في ندوة فكرية مفتوحة (إن كان فيها -أصلا- مساس بأية مقدسات).

إزاء هذه العودة غير الميمونة لقضايا "الحسبة" نسوق التعليقات الموجزة التالية:

١- ينبغي أن يواصل المثقفون كفاحهم ضد قانون "الحسبة" من أجل إلغائه إلغاء تاما، وقد جانب المثقفون المصريون الصواب حينما ابتهجوا بنقل الحسبة إلى يد الإدارة أو النيابة، فليست الإدارة أكثر تسامحا مع حرية الفكر من المتطرفين، ويمكن لهذه الإدارة أن تحرك قانون الحسبة نفسه في مواجهة المفكرين والمبدعين المستنيرين، غدا أو بعد غد، أما النيابة، فإنها تنطلق من الأرضية التقليدية التي ينطلق منها رافعو قضايا الحسبة، فالمرجعية واحدة، وهى التي تحاكم الإبداع والفن بمعايير غير فنية وغير أدبية.

٢- صحيح أننا في مصر ليس لدينا رقابة على الكتب، وهذه ميزة نمتاز بها عن دول عربية أخرى، وأن الأمر عندنا موكل إلى القضاء، لكن المشكلة هى أن القضاء يستند على أسس تشريعية توصله إلى النتائج التي يهدف إليها المتطرفون.

٣- إن تجاوز في الأدب والفكر ليس "جريمة جنائية" كالقتل والسرقة وقطع الطريق، وعلى ذلك فلا يصح مواجهته بالحبس أو المصادرة، بل ينبغي أن تتم مواجهته بالنقد الفكري والسجال المنهجي والدحض النظري، عبر مقارعة الحجة بالحجة، والرأي بالرأي، ولعل شيئا من ذلك هو ما قصده الدكتور صلاح فضل حينما علق على الحكم بحبس ليلى العثمان وعالية شعيب مندهشا: "لعل الحكم بالسجن الصادر عن محكمة كويتية، ضد الكاتبتين عالية شعيب وليلى العثمان، يكون السابقة الأولى من نوعها في الثقافة العربية الحديثة، في مقاضاة الفكر الإبداعي للمرأة، وتجريم الخطاب الأدبي، المتمثل في الشعر والقصة، مع عدم انتمائه للبحث الديني أو السلوك العملي المباشر، بل لا أكاد أعرف حكما قضائيا من قبل، يدين التعبير الشعري والقصصي بقوانين وضعت لضبط سلوك الأفراد في المجتمع، وضما ن حرياتهم الفردية والحفاظ على منظومة القيم العامة".

٤- على ذلك فإن الحكم على الأدب والفكر والإبداع مجاله القراء والجمهور والنقاد والحوار والحركة الثقافية والفكرية، وليس مجاله المحاكم والسجون.

التدين علاقة بين العبد وربه، أما المواطنة فحق الجميع، والشعار العظيم "الدين لله والوطن للجميع" ليس سوى ابتكار مصري خالد، ولابد أن يترجم هذا الشعار المصري (الذي ابتدعته ثورة ١٩١٩) إلى تشريعات وبنود قانونية، في شتى نواحي الحياة، بما فيها الأدب والفكر والفن، بما لا يجعل لفرد وصاية على فرد (باسم الأخلاق الحميدة) وبما لا يساوي بين خيال المبدعين وخيال تجار المخدرات.

الحياة (١٩٩٩)

ثورة يوليو والشعر

يتفق معظم مؤرخي ثورة يوليو/تموز المصرية -باختلاف اتجاهاتهم الفكرية وانتماءاتهم السياسية- على أن هذه الثورة لم تكن تملك حين قامت "نظرية" واضحة محددة. إذ لم يتعد استنادها النظري أكثر من برنامج الأهداف الستة، الذي أعلنته غداة قيامها، محتويا على أغراض عامة ستحققها الثورة، مثل القضاء على الملكية وطرد الملك فاروق، وإقامة جمهورية، والقضاء على الإقطاع والاحتكار الأجنبي، وتكوين جيش وطني، وإقامة حياة ديمقراطية سليمة.

والواقع أننا لو تأملنا قمة تنظيم الضباط الأحرار ومجلس قيادة الثورة، سندرك على الفور سبب عدم قدرة الثورة على طرح أو تبني نظرية اجتماعية أيديولوجية سياسية معينة، واضحة محددة.

فقد كانت قمة تنظيم الضباط الأحرار ومجلس قيادة الثورة، مزيجا من الاتجاهات السياسية الوطنية المختلفة: الإخوان المسلمون، الليبراليون، الشيوعيون، الوطنيون غير المنتمين أيديولوجيا. فكان مجلس قيادة الثورة، بهذا المزيج، أشبه بجبهة وطنية، لا تسمح بتبني نظرية فكرية واحدة ينتهجها جميع الأعضاء.

كما كانت التركيبة الاجتماعية لهؤلاء القادة من ضباط الثورة تضعهم جميعا في طبقة البرجوازية الصغيرة الوطنية، بطبيعتها المتذبذبة (بين اليسار واليمين، بين الصعود والسقوط) وبوطنيتها ضيقة الأفق وثوريتها قصيرة النفس، وسمتها المصلحية المتبدلة.

وأضاف الطابع العسكريتاري (المصطلح للمؤرخ والكاتب صلاح عيسى) على التنظيم ملمحا جديدا، بجوار ملمح المزيج الجبهوي وملمح البرجوازية الصغيرة، هو التعامل الحربي مع التيارات المختلفة فكريا وتنظيميا، والميل إلى حلول "الضبط والربط" السائدة في القوات المسلحة، والإسراع إلى "التصفية" -الفكرية أو التنظيمية أو الجسدية- عند اشتجار الخلاف مع فريق من الفرقاء.

وإذا تجمعت لدينا هذه الملامح جميعا، أمكننا أن نعرف كيف ستتعامل قيادة الثورة الوطنية مع التيارات الفكرية المطروحة على الساحة المصرية، ومع الثقافة والأدب والمثقفين بشكل أخص.

وكان لابد لهذا التركيب المثلث (مزيج التيارات ذو الشكل الجبهوي- الطبيعة البرجوازية الصغيرة- الملمح العسكريتاري) أن ينتج لدى قيادة الثورة قناعة بعدم الاعتداد بضرورة انتهاج نظرية اجتماعية فكرية محددة، اكتفاء بالحس الوطني والنوايا الطيبة والإخلاص الحماسي. كما كان لابد أن يخلف

واحداً من أخطر الطوابع التي طبعت الثورة، وهو الطابع "التجريبي، البراجماتي"، المؤسس على شعار "التجربة والخطأ"، بنزوع عملي نفعي ملحوظ.

تحت شعار "التجربة والخطأ" راحت الثورة في سنواتها الأولى بخاصة، تضرب في كل اتجاه، وتضع قدما على كل طريق.

تعاملت مع المعسكر الاشتراكي في نفس الوقت الذي تعاملت فيه مع المعسكر الإمبريالي، ولم تبتعد عن المعسكر الإمبريالي إلا بعد أن أوضحت لها تجربتها العملية أن الاستعمار لا يريد تقدم الشعوب والأوطان المستقلة حديثا، فتقاربت مع المعسكر الاشتراكي ودول الكتلة الشرقية (صفقة السلاح مع تشيكوسلوفاكيا).

وبنفس هذه البراجماتية تعاملت مع المسألة الدينية. لقد حلت الأحزاب السابقة عليها، لكنها أبقت على جمعية الإخوان المسلمين، إلى أن اصطدمت بها الاصطدام المروع بعد حادث المنشية ١٩٥٤، الذي حاول فيه الإخوان المسلمون اغتيال جمال عبد الناصر بالإسكندرية، فزجت الثورة بالآلاف من أعضاء الجمعية إلى السجون، ثم تكررت نفس المأساة عام ١٩٦٥ باعتقال الآلاف وإعدام أقطاب الإخوان المسلمين، وعلى رأسهم سيد قطب، الذي كان جسر التحول من فكر الإخوان المسلمين إلى فكر التيارات الإسلامية السياسية المتطرفة، التي تفشت واستقوت -فكرا وتنظيما- منذ أواسط السبعينيات حتى لحظتنا الراهنة.

لقد أخذت الثورة من الاتجاه الديني بقدر ما تحتاج لإضفاء صبغة شرعية دينية على نفسها، ولكنها لم تسمح له بالحركة الفعلية، سياسيا وعمليا، فأعلت من شأن "الأزهر" كمؤسسة رسمية، لكنها لم تسمح له بسيادة دينية لاهوتية، وحولته إلى جامعة "مدنية" في سلوك علماني جرئ.

وكان هذا هو ما حدث -على الجهة المقابلة- مع الاتجاهات الاشتراكية. رفعت شعارات التعاون والاشتراكية والجماهير الكادحة، واستعانت ببعض الاشتراكيين، ولكن في إطار متناقض مركب:

أ- فهى من ناحية تعلن أنها تتبنى الطريق الاشتراكي، وتنحاز إلى الطبقات الفقيرة، والعمال والفلاحين خاصة.

ب- وهى من ناحية ثانية، تصدر الميثاق الوطني عام ١٩٦٢، ليكون بمثابة "نظريتها" و"دليل العمل الثوري"، متضمنا في آن واحد:

النص على إسلامية الدولة المصرية

والنص على "الاشتراكية العلمية"

والنص على الطريق العربي للاشتراكية

والنص على خمسين بالمائة للعمال والفلاحين في المجالس التشريعية والنيابية

والنص على "الرأسمالية الوطنية غير المستغلة".

والنص على "تذويب الفوارق بين الطبقات" بديلا لسيطرة "البروليتاريا".

والنص على تقسيم طبقات المجتمع تقسيما فئويا غير طبقي، هو "العمال-الفلاحون- الجنود-

المثقفون- الرأسمالية الوطنية".

والنص على تحالف قوى الشعب العامل، بديلا للتعدد الحزبي من جانب، وللحزب الثوري الواحد من جانب آخر!

ج- وهى من ناحية ثالثة، مدفوعة إلى الاستعانة بالاشتراكيين، على الرغم من أنها صفت مبكرا الأعضاء الاشتراكيين في مجلس قيادة الثورة: يوسف صديق بعد الثورة بشهور وخالد محيي الدين بعد أزمة مارس ١٩٥٤.

د- وهى من ناحية رابعة، تريد أن تأخذ من الاشتراكية العلمية الاسم والشعار العمومي، بدون أن تنتهج منهجها الاقتصادي الاجتماعي الفكري (دكتاتورية البروليتاريا- الملكية العامة لوسائل الإنتاج- تصفية علاقات الإنتاج الرأسمالية، الطابع العلمي الفلسفي غير المثالي).

وهكذا مارست الثورة الاشتراكية متعددة الوجوه: اشتراكية/ عربية/ إسلامية/ ملكية الدولة لوسائل الإنتاج.

وكانت محصلة هذه التوليفة هى "رأسمالية الدولة" نفسها، لا الملكية العامة لوسائل الإنتاج كما تقول الاشتراكية الصحيحة.

هـ- وهى من ناحية خا مسة، تريد الاستعانة بالاشتراكيين كأفراد وأفكار في خدمة إطارها، لا كأحزاب ومؤسسات سياسية. ولذلك نتجت المفارقة الشهيرة: رفعت لواء الاشتراكية وحبست -في نفس الوقت- الاشتراكيين، ولم تفرج عنهم إلا بعد أن وافقوا على حل تنظيماتهم السياسية اليسارية المستقلة، والدخو ل -كأفراد- في تنظيمها الجامع المانع (الاتحاد الاشتراكي العربي: تحالف قوى الشعب العامل).

الحرية أم العدل

أخطر مظاهر -أو نتائج- هذا الطابع التجريبي البراجماتي كان "الفصل بين الديمقراطية الاجتماعية والديمقراطية السياسية".

لقد كانت سلطة ثورة يوليو محكومة دا ئما بقطبين يتجاذبانها تجاذبا عنيفا: الأول معاداة الاستعمار، والثاني معاداة الجماهير والرعب من تنظيمها. ولهذا فلم تفلح، في أية مرحلة من مراحلها، في تحقيق تنظيم ديمقراطي حزبي سليم. وانتقلت -بطابعها التجريبي المعتاد- من "هيئة التحرير" إلى "الاتحاد القومي" إلى "الاتحاد الاشتراكي العربي" إلى "تنظيم طليعة الاشتراكيين" داخل الاتحاد الاشتراكي العربي.

تقوم فلسفة التنظيم غير المعلنة، في كل هذه الأشكال الحزبية، على منهج "الكل في واحد"، لعمل تنظيمات تهيمن عليها السلطة، وتصبح ذراع السلطة في الضبط والربط والتوجيه والحشد و التبرير والدعاية للقيادة الوطنية وشعاراتها الواسعة.

وقد وجد هذا التوجه -الكل في واحد- من يؤكده من بين المثقفين والمفكرين. نظّر عدد من كبار

المفكرين لفلسفة الكل في واحد، ووجدوا لها قرائن ونظائر في تجارب دول العالم الثالث، وربط بعضهم بين واحدية محمد علي وواحدية عبد الناصر، وتحدث الدكتور أنور عبد الملك عن دور الجيش الوطني في قيادة التجارب الاستقلالية الوطنية في البلدان المتخلفة، وفسر عدد آخر من المثقفين هذه الواحدية القابضة بالطبيعة المصرية المتصلة بالدولة المركزية القديمة في البلاد النهرية ذات السلطة المركزية المهيمنة الواحدة.

ومن ناحية أخرى، فإن قطاعا كبيرا من المفكرين والأدباء قد سلم بالمقايضة الضمنية الشهيرة التي طرحتها الثورة طرحا غير مكتوب "الديمقراطية الاجتماعية في مقابل الديمقراطية السياسية". وافق الكثيرون من المفكرين والمثقفين على هذه المبادلة المدمرة "خذ حرية الكلمة والتنظيم والاعتقاد، واعطنا حرية المأكل والملبس والعدالة الاجتماعية".وقد لخصت الثورة هذه المقايضة العينية بإعلانها أن الديمقراطية الحق ليست الثرثرة والكلام والفوضى الفكرية، بل هى لقمة للجائع وسكن وعمل وكساء للمواطن وقطعة أرض صغيرة للفلاح المعدم.

وكانت الإجراءات العديدة التي تحقق قدرا من الديمقراطية الاجتماعية تتوالى بالفعل، بصورة تدعم الاعتقاد بأولويتها على الديمقراطية السياسية.

فهاجم هذا القطاع من المثقفين الفوضى الليبرالية السابقة على الثورة، وأعلن نجيب محفوظ أن الوطن في حاجة إلى هذه الديمقراطية الاجتماعية أولا، ولتتأخر الديمقراطية السياسية قليلا، إلى مراحل تالية.

ولم تمض سنوات قليلة حتى وقعت الواقعة التي لابد أن تقع نتيجة لهذه المبادلة المدمرة. أدرك هؤلاء المثقفون أن هزيمة يونيو -حزيران- الرهيبة كانت نتيجة لأسباب عديدة على رأسها التفريط في الديمقراطية السياسية من أجل الديمقراطية الاجتماعية، وأن هذه الديمقراطية الاجتماعية نفسها -إذا تحققت- لا يمكن حمايتها إلا بالديمقراطية السياسية، وأن التفريط في الأولى من أجل الثانية يؤدي إلى فقدان الاثنتين معا.

لقد فطن الجميع أن المقايضة التي تمت من قبل كان معناها الحرفي يقول "خذ عقلي واعطني بطني". ونتيجتها التخلي عن الأداة التي يمكن أن تصون أية مكاسب اجتماعية، وهذه الأداة هى حرية القول والفعل والاعتقاد والتنظيم المستقل عن الاندماج في تنظيمات وأيديولوجيات السلطة، حتى لو كانت هذه الأخيرة سلطة وطنية.

ومثلما كان هذا الموقف تطرفا حادا إلى حد الاندماج والتسليم- من هذا القطاع من المثقفين، كان الموقف الجديد -بعد إدراك المأساة- تطرفا حادا، كذلك، ولكن على الطرف المعاكس.

فبعد ٧٠-٧٣، وبعد رحيل عبد الناصر وتعديل السادات للهياكل الدستورية والتنظيمية لصالح توجهاته، وحرب أكتوبر- تشرين، سنجد أن كثيرا من هؤلاء المثقفين أنفسهم قد انتقلوا من النقيض إلى النقيض، من التضحية بالديمقراطية السياسية من أجل الديمقراطية الاجتماعية، إلى العكس تماما، فسلموا بأولوية الأولى على الأخيرة، تحت شعار استكمال وإنجاز بند "تحقيق الحياة

الديمقراطية السليمة" الذي لم تنجزه الثورة في مرحلتها الأولى، الناصرية، فكانوا بذلك يوافقون - ضمنا أو صراحة- على دفع العدالة الاجتماعية والاشتراكية (أو ما تحقق منهما من إنجازات جزئية يسيرة) ثمنا للتعددية الحزبية وللحريات السياسية الغائبة.

وهم، كذلك، راحوا يكتشفون اليوم مجددا- أنهم خسروا الاثنين معا، فلا حياة حزبية كاملة تحققت ولا بقيت الإنجازات القليلة الأولى من العدالة الاجتماعية، وهو معكوس الوضع السابق، كلية:

في المرة الأولى، ضحوا "بكل" الحريات السياسية الديمقراطية، من أجل "بعض" العدل الاجتماعي.

وفي المرة الثانية، ضحوا "بكل" العدل الاجتماعي من أجل "بعض" الحريات السياسية.

وكان الثمن في الحالتين، باهظا، دفعه الجميع، من حياتهم وحريتهم، المثقفون الذين شاركوا في المقايضتين أو في إحداهما، والجماهير التي خسرت كل شئ في المرتين، فلا هى في المقايضة الأولى كسبت الاشتراكية الكاملة على جثة الديمقراطية المنقوصة، ولا هى في المقايضة الثانية كسبت الديمقراطية الكاملة على جثة الاشتراكية المنقوصة.

الثورة والشعر الحر

يمكن، الآن، أن نعمم منظورنا إلى "ثورة يوليو والثقافة والمثقفين" لنرصد جملة من الظواهر الإيجابية، نلخص بعضها فيما يلي:

١- تأكيد الطابع الاجتماعي في الفكر والثقافة والأدب. فلقد كان هذا الطابع الاجتماعي في فكر وثقافة وأدب ما قبل يوليو ١٩٥٢ خافتا ثانويا نظرا لسيادة التوجه الوطني الاستقلالي والليبرالي في الفكر والأدب والنضال المصري بعامة، إذ كانت المسألة الوطنية والمسألة الديمقراطية المحورين الرئيسيين في العمل الوطني والفكري السابق على الثورة، ولم تكن المسألة الاجتماعية -في العمل السياسي أو الأدبي- مطروحة إلا على استحياء في بعض الممارسات الفكرية للحلقات الماركسية الموجودة على الساحة آنذاك -منذ بدايات العشرينيات- وفي بعض أفكار وكتابات بعض الرواد ذوي التوجه الاجتماعي (الرومانتيكي أو الخيالي الطوبوي أحيانا) مثل طه حسين وسلامة موسى ومحمد حسين هيكل وعبد الرحمن الشرقاوي ومحمد مندور ولويس عوض.

مع ثورة يوليو، صار البعد الاجتماعي في الرؤية الفكرية أو الأدبية جذرا أساسيا من جذور النظر الفكري وا لجمالي، وانتعش بذلك تيار أدبي كامل، أفسحت أمامه -نسبيا- منابر التعبير والنشر والاتساع، بتشجيع الإجراءات الاجتماعية للثورة، والدعوة التي شاعت نحو فكر وأدب مرتبطين بقضايا وحياة الجماهير والواقع الاجتماعي.

٢- وقد نتج عن هذا التجذير الاجتماعي في الفكر والثقافة تيار الواقعية في الأدب والفن، فتجادلت مفاهيم وتصارعت رؤى جديدة لتوطد أركان هذا المنهج الواقعي.

وقد دفع هذا التيار عجلة الشعر الحديث (الحر) دفعة قوية، جعلت الكثير من النقاد (مثل لويس عوض وغالي شكري) يعقدون صلة ارتباط وثيقة بين ثورة يوليو ١٩٥٢ وازدهار ونمو ظاهرة حركة

الشعر الحر في البلاد العربية بعامة وفي مصر بخاصة، حيث يرى بعض هؤلاء المؤرخين النقاد أن ثورة يوليو قد أعطت شهادة ميلاد قوية لتجربة الشعر الحر. صحيح أن مبادئ حركة الشعر الحر قد بدأت قبل الثورة بسنوات قليلة -٤٧، ٤٨- وأن لها إرهاصات صغيرة منذ العشرينيات والثلاثينيات، لكن الدفعة القوية التي اندفعها الشعر الحر هي تلك التي بدأت بعد مرحلة ١٩٥٢، إذ وضعت الثورة أفكار المعاصرة والواقعية والتجدد التي ينهض عليها الشعر الحر موضع الشرعية العملية في الواقع كله، وصنعت له منابر ومحافل، فتكون له جمهور جديد بعد معارك ضارية مع القديم ورموزه الأقوياء.

وبرز مع الثورة نقاد ومفكرون عضدوا اتجاه الشعر الحر وآزروه، مثل محمد مندور ولويس عوض ومحمود أمين العالم وعبد العظيم انيس وعبد القادر القط وعز الدين إسماعيل ومحمد النويهي وغيرهم من نقاد شكلوا ترسانة قوية داعمة للشعراء الجدد وللتجربة الجديدة.

وفي المقابل كان شعر العامية يزدهر ويتنامى تياره العريض، منتقلا من إطار "الزجل" السابق إلى إطار الشعر الحديث، ووجد هذا الشعر نقاده الجدد الذين نظروا له وساهموا في إضاءة الطريق أمام شعرائه، وساعدت الإذاعة على جعل هذا الشعر -عبر الأغاني والبرامج- على كل لسان، فازدهرت الصلة بينه وبين التغيرات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي تنجزها الثورة في المجالات المتعددة.

٣- كان اهتمام الثورة بالثقافة واضحا في شتى إجراءاتها العملية المتتالية: إنشاء أول وزارة للثقافة (١٩٥٨) وكانت غير موجودة من قبل، وتمّ وضع شعار طه حسين "التعليم كالماء والهواء" موضع التطبيق العملي من التعليم الابتدائي إلى التعليم الجامعي.

(هذه هي الديمقراطية الاجتماعية في التعليم، لكن نلاحظ حرمان الطلاب من التعبير عن آرائهم، أي من الديمقراطية السياسية: اعتقالات ٦٨ بين الطلاب في الجامعة).

وتلا ذلك إنشاء المؤسسات الثقافية الكبرى مثل هيئة السينما وهيئة المسرح والهيئة العامة للكتاب وأكاديمية الفنون وقطاع الثقافة الجماهيرية لتوصيل الثقافة إلى المواطنين في القرى وشتى الأقاليم المحرومة من الخدمات الثقافية.

وازدهر مشروع الترجمة والنشر (سلسلة الألف كتاب)، وإن عابه ا الاهتمام أحيانا بالكم على حساب الكيف، خاصة في أيام عبد القادر حاتم الذي رفع شعار "كتاب كل ست ساعات"!!، وقامت المجلات المتخصصة العديدة مثل : الشعر، القصة، التراث الشعبي، الفنون الشعبية، الطليعة، الكاتب، الفكر المعاصر، المجلة، المسرح، وغيرها من مجلات، وسلاسل ثقافية وأدبية كانت تنطلق جميعا من شعار أن "الثقافة خدمة لا سلعة".

كما ازدهر المسرح والسينما ازدهارا ملحوظا، وتحول المسرح خاصة إلى مؤسسة حزبية كاملة (معارضة أو ناقدة في بعض الأحيان) بحيث صار ذا علاقة حية يومية مع الجماهير، ورأت فيه الجماهير منبرها السياسي الحزبي في واقع سياسي خلا من التنظيمات الجماهيرية غير السلطوية.

لقد صار المسرح هو البديل عن الحياة الحزبية وعن المشاركة السياسية المفتقدة، وكان ذلك -في

ذاته- تجسيدا للتناقض الذي تعيشه ثورة يوليو:

فمن ناحية، حينما انهار المسرح في السبعينيات، بعد رحيل عبد الناصر وبدء سياسة الانفتاح الاقتصادي، افتقد الناس التعبير السياسي والحزبي، ولم تفلح الحياة الحزبية المحدودة (المحددة) بعد ذلك، في أن تصبح بديلا للمسرح أيام الخمسينيات والستينيات (المزدهرة).

ومن ناحية ثانية، وصل التردي الاجتماعي والمسرحي الراهن بالعديد من المثقفين إلى أن يحلموا باستعادة ازدهارات الستينيات المجيدة، على الرغم من أن ازدهارة المسرح في الستينيات لم تكن أكثر من مجرد "نقد جزئي" من داخل الإطار الواحد، ولم تبلغ مبلغ "النقض الجذري" للنظام وفلسفته الاجتماعية والفكرية.

٤- وبرغم الطابع "العسكريتاري" للثورة وا لثوار من ناحية، وبرغم براجماتيتها في المسألة الدينية ورفعها شعار الدين الإسلامي لتجنب الصدام مع المشاعر الإسلامية من ناحية ثانية، فإن واحدة من أهم إنجازات ثورة يوليو ١٩٥٢ في حياتنا الفكرية والثقافية، كانت تأكيد الطابع المدني والعلماني في معظم مناحي العمل ا لوطني، فمع أنها دعمت الأزهر كمؤسسة دينية شرعية، فإنها قد حولته إلى جامعة مدنية علمانية تدرس الطب والهندسة والبيولوجيا وشتى العلوم "الدنيوية"، ولا تقتصر على "علوم الدين" والشريعة والفقه الإسلامي.

وكان تحويل الأزهر إلى جامعة مدنية علمانية عملا ذا دلالة اجتما عية وفكرية وحضارية كبيرة، ذلك أنه أضاف تأكيدا جديدا على أن الثورة الوطنية الديمقراطية المصرية هى -في حلقاتها السابقة والراهنة- ثورة ذات طابع علماني باهر، وليست ذات طابع ديني، مؤكدة استمرار وتواصل التراث الوطني الدنيوي المعيشي -لا الديني الثيوقراطي- منذ بدا يات "محمد علي" مع بناء الدولة الحديثة:

في المرة الأولى، انقلب محمد علي على علماء الدين جميعا، أولئك الذين عينوه واليا، ولم يثر الشعب في وجهه مناصرة لرجال الدين، لأنه كان يقدم للشعب إنجازات مدنية وعسكرية وتعليمية ملموسة.

وفي المرة الثانية، كان البيان الأولى للحزب الوطني الأول (أحمد عرابي ورفاقه) يؤكد أنه حزب لا يقوم على أساس ديني، بل على أساس وطني.

وفي المرة الثالثة، كان شعار ثورة ١٩١٩ (سعد زغلول) أن "الدين لله والوطن للجميع" و"وحدة الهلال مع الصليب" مؤكدا على المعيار الوطني لا المعيار الديني للمواطنة المصرية.

وفي هذه المرة، مع عبد الناصر، فعلى الرغم أنه لم يرفع شعار "الدين لله والوطن للجميع"، لكن تحويله الأزهر -بمعناه الديني السلفي التقليدي- إلى جامعة مدنية عصرية، بدون أن تنقض عليه الجماهير- لأنه كان يقدم لها إنجازات وطنية واجتماعية- كان يعني تأكيد الطابع العلماني لحلقات الثورة المصرية الحديثة، وتأكيد الطابع الدنيوي، لا الديني، للجماهير المصرية التي تنحاز لمصلحتها العملية ولمن يقدم لها إنجازات ملموسة في حياتها الواقعية.

إن النزعات الدينية السلفية، وتقسيم الناس بمعيار الدين، كانت تتلاشى -طوال حلقات الثورة

المصرية- كلما كان الحاكم يقدم لشعبه مشروعا واضحا، أي كلما كانت هناك نهضة ملحوظة، وبرنامج وطني أو اجتماعي يتم بناؤه والتنادي على العمل من أجله.

وعلى العكس من ذلك، فإن هذه النزعات الدينية تتفشى وتتكاثر في غياب هذا المشروع النهضوي.

هذا هو الدرس الأساسي، ولعل هذا الدرس ما يزال ضروريا، حتى هذه اللحظة، وربما صار أكثر ضرورة.

فوقية الإجراءات

كانت هذه الملامح الإيجابية تقابلها ملامح سلبية لا تقل عنها أهمية وخطورة، فيما يتعلق بمسألة ثورة يوليو والثقافة، سوف نجملها -كذلك- فيما يلي:

١- تسبب الطابع التجريبي والبراجماتي للثو رة في خلق ظاهرة غريبة، وهى وجود أقطاب لكل التيارات الفكرية على قمم المؤسسات الصحفية والثقافية: مسئول يميني هنا ومسئول يساري هناك، مسئول ليبرالي هناك ومسئول عسكري هنا. وقد أنتج هذا التخبط جملة من التناقضات الفادحة، أهمها أن سياسة وعمل كل مؤسسة كانت تصطبغ بصبغة رئيسها وتنشط في اتجاه انتمائه السياسي أو طبيعته الفكرية.

٢- فعلى الرغم من دعم الثورة لاتجاهات الشعر الحر، مثلا، وإنشائها مجلة "الشعر" -التي تولى رئاستها الدكتور عبد القادر القط- لترويج هذا الشعر الجديد، كان عباس العقاد -في نفس الوقت- ما يزال رئيس لجنة الشعر في المجلس الأعلى للفنون والآداب، ليؤشر على شعر صلاح عبد الصبور بتأشيرته الشهيرة "يحال إلى لجنة النثر للاختصاص"!!، وتصدر لجنة الشعر نفسها، في نفس الفترة، بيانها الشهير ضد الشعر الحر متهمة إياه بتهم الانحراف والقرمطة والشذوذ والعمالة للمخابرات الأجنبية والشيوعية خاصة.

وعلى الرغم من تبني الثورة وتأكيدها للاتجاهات الواقعية في الأدب، فقد ظل يوسف السباعي (الضابط) مسئولا على رأس ما يزيد على عشر مؤسسات ثقافية وأدبية هامة طوال عمر الثورة وطوال عمره معها حتى مات في ١٩٧٨ (على سبيل المثال: نادي القصة، دار الأدباء، التضامن الآسيوي الأفريقي، اتحاد الكتاب العرب، اتحاد الكتاب المصريين).

وفي الوقت الذي كان فيه المسرح القومي، ومسرح الدولة بشكل عام، يزهر بالمسرحيات الناقدة والملتزمة، (نظرا لتولي شخصيات تقدمية أو مستنيرة للمسرح وهيئته العامة، مثل: آمال المرصفي، علي الراعي، أحمد حمروش، محمود أمين العالم) كان رشاد رشدي عميداً لمعهد الفنون المسرحية ولقسم اللغة الإنجليزية بآداب القاهرة ولأكاديمية الفنون!.

هذه الأمثلة -وغيرها كثير- كانت تعني أمرين واضحين:

الأول: أن النهج التوفيقي البراجماتي، كان يجعل حياتنا الثقافية خليطا متعاكسا من الاتجاهات والتوجهات المتباينة والمتضاربة.

والثاني: وهو الأخطر، أن الثورة لم يكن لديها توجه واضح محدد في الثقافة أكثر تفصيلا من مجرد التوجه التاريخي العام إلى التقدم للأمام.

والثالث: كان أسوأ آفات العمل الثقافي في ظل ثورة يوليو، هو قمع الحريات السياسية والفكرية. فعلى الرغم من الرواج الثقافي الرسمي، فإن كل ذلك الرواج كان مرتبطا بعدم تجاوز حدود معينة في النقد والاعتراض. وكانت حالات اعتقال وحبس المفكرين والمثقفين بسبب الآراء أو الاعتقادات الفكرية كثيرة (حبس الشيوعيين من ١٩٥٩ حتى ١٩٦٤، وحبس الإخوان المسلمين ٥٤، ١٩٦٥).

وعلى الرغم من الطابع العلماني الذي ذكرناه آنفا، فإن من مثالب العمل الثوري الفكري أثناء ثورة يوليو الشعور بالضعف تجاه الفكر الديني. وقد أدى بها هذا الشعور إلى التعامل الإداري البوليسي مع هذا الفكر، لا التعامل السياسي (الحزبي) أو الفكري: الصراع الأيديولوجي و المقارعة والفكرية.

كانت المعالجة بالعنف والقهر والسجن. وكان العنف والسجن مناخا أفرخ البذور الأولى للتطرف الفكري الديني الذي تفشى وراج حاليا. وكلنا نذكر أن سيد قطب قد اتجه اتجاهه المتطرف وبدأ يؤسس لنظريته الأصولية حول جاهلية المجتمعات الراهنة، في أثناء سجنه قبل إعدامه عام١٩٦٦.

٣- كان من نتيجة ديمقراطية التعليم والاهتمام بتخريج كميات كبيرة من الخريجين كل عام والتزام الدولة بتعيين الخريجين، في نفس الوقت الذي تقدم فيه الدولة المناهج الدراسية الكلاسيكية التقليدية، أن تدني الوعي التعليمي والعلمي والفكري إلى حد رهيب. وهو ما يجعل صوت بعض دعاة النخبوية الرجعية، اليوم، عاليا، في الدعوة إلى إلغاء مجانية التعليم، وقصره على القادرين والنابغين، ليعود التعليم طبقيا، مثلما كان قبل الثورة، لا يقدر عليه إلا الموسرون الأغنياء.

وفي المقابل، كان من نتيجة إعفاء الجماهير من العمل السياسي وحرمانها من القيام بدورها وإفهامها أن هناك قيادة تنوب عنها في العمل السياسي والحزبي (العامل في مصنعه، والفلاح في حقله، والتفكير السياسي في شئون الوطن هو من اختصاص القادة المؤهلين لذلك)، كانت النتيجة أن تدني الوعي السياسي وتدني العمل الجمعي، وتكرس لدى الناس شعور بعدم جدوى المشاركة السياسية. وهو شعور مازال مستمرا حتى الآن في وجدان وسلوك الناس، حتى بعد التعدد الحزبي الجزئي الظاهر، فما زالت الجماهير تعتبر نفسها ملغاة ومعفاة من المشاركة في لعبة "السياسة"، لأنه لا جدوى حقيقية من هذه المشاركة، مثلما كان الأمر من قبل.

٤- على أن أخطر هذه الملامح السلبية، كان "فوقية" الإجراءات الاجتماعية أو الثقافية على السواء. لقد ظلت هذه الإجراءات -بسبب فوقيتها- إجراءات هشة مصنوعة، غير متناسجة مع البنية التحتية أو متولدة منها، مما سهل -معه فيما بعد- تفريغها وتصفيتها والإطاحة بها، بدون أية حماية جماهيرية: تصفية كل المجلات الثقافية الجادة في السبعينيات وإحلال مجلات تعيسة محلها، تصفية المؤسسات العامة في السينما وغيرها من قطاعات.

وحينما انفجرت في المجتمع كله قنبلة الانفتاح الاقتصادي -في منتصف السبعينيات- كان من السهل أن تتهاوى هذه الإنجازات الإدارية الفوقية بيسر مذهل. ووصل الأمر إلى حد إلغاء السادات

لوزارة الثقافة نفسها ذات مرة. وعاد الأزهر إلى ما كان عليه قبل الثورة من دور الرقيب، فتكرر ما فعله عام ١٩٢٦ مع طه حسين بسبب كتابه "في الشعر الجاهلي"، مع العديد من الكتب والمفكرين (على سبيل المثال: فقه اللغة العربية للويس عوض، الفتوحات المكية للمتصوف القديم محيي الدين بن عربي، سوسيولوجيا الفكر الإسلامي لمحمود إسماعيل).



لم تكن الثقافة في ظل يوليو عبد الناصر هى تلك الملامح الإيجابية التي رصدناها، وحدها، كما لم تكن هى هذه الملامح السلبية التي رصدناها، وحدها، لقد كانت محصلة هذه وتلك مجتمعة: في تجادل أحيانا، في تناقض أحيانا، في تجاور أحيانا، في تصارع أحيانا.

وكان ذلك، في أغلب الأحيان، راجعا إلى هذه الأسباب الثلاثة:

أ- افتقاد النظرية الثقافية المتكاملة.

ب- الطابع التجريبي البراجماتي التلفيقي العملي.

ج- انعدام الحريات الديمقراطية لحساب الحريات الاجتماعية والجزئية.

تبرير المثقفين

في هذا السياق كله، فإن حقيقة كبيرة لابد أن تذكر، وهى أن قطاعا كبيرا من المثقفين قد ساهم، بدرجات مختلفة، في تكريس هذه الأوضاع السياسية والاجتماعية والثقافية.

فقد قبل كثير من المثقفين المقايضة الكبيرة: التغاضي عن الحرية السياسية من أجل الحرية الاجتماعية. ولعلنا نذكر في هذا الصدد، نجيب محفوظ، الذي انقلب فيما بعد إلى التغاضي عن الحرية الاجتماعية من أجل الحرية السياسية.

كما برر هذا القطاع من المثقفين معظم الإجراءات التي أقدمت عليها الثورة في الواقع المصري. ووصل الأمر ببعض المثقفين إلى حد اتهام "دائرة المثقفين" بعدم فهم واستيعاب "دائرة الثورة" ووصف المثقفين بالذاتية المفرطة ولومهم باعتبارهم المخطئين في صدامهم مع الثورة.

وتحدث البعض، بناء على هذا التصور، عن "أزمة المثقفين" لا عن أزمة الثورة. فالمثقفون هم الذين يعبر موقفهم من الثورة عن أزمة وعي داخلي لديهم، لأنهم ما زالوا أسرى الأفكار الكلاسيكية والتصورات الذهنية الثابتة، بينما حراك الثورة في الواقع أسرع من معتقداتهم النمطية، ووتيرته أخصب وأكثر تنوعا لحلول جديدة غير تقليدية، مما نجمت عنه في النهاية "أزمة المثقفين"

ولعل البعض ما يزال يذكر كتاب محمد حسنين هيكل "أزمة المثقفين" (الذي وضعه في طبعة محدودة عام ١٩٦١، بعد اصطدام الثورة بالمثقفين اليساريين بعامين)، فبينما كان المثقفون التقدميون في السجون والمعتقلات (١٩٥٩-١٩٦٤) كان هيكل يرى في كتابه أن المثقفين نوع ذاتي مستغلق على

النفس من المواطنين، وأنهم غير مؤهلين للنظام والانتظام، وأنهم يريدون أن يلووا عنق الثورة إلى ما يريدون.

وروّج بعض المثقفين، بالوهم أو بالاقتناع، لفكرة "المستبد العادل" الذي تحتاجه بلادنا، ذلك المستبد الذي يقود البلاد بقوة وفردية وعبقرية، ويسلم له الناس قيادهم بشرط أن يوفر لهم العدل بين بعضهم البعض في التراتب الاجتماعي.

وجميعنا يتذكر رواية توفيق الحكيم "عودة الروح" التي دعا في نهايتها إلى هذا المستبد العادل الذي تنتظره مصر. ولعل ذلك كان مبعث إعجاب جمال عبد الناصر بالرواية، وسر كلمته الشهيرة عنها في إهدائه كتاب "فلسفة الثورة" إلى توفيق الحكيم.

هذا بالطبع عدا الكتابات الكثيرة للمثقفين الماركسيين، بعد خروجهم من المعتقلات ١٩٦٤-١٩٦٥، وحل تنظيماتهم المستقلة، هذه الكتابات التي راحت هى الأخرى -بالوهم أو بالاقتناع الصادق- تروج وتنظر لأفكار من مثل : الاشتراكية العربية، الطريق العربي للاشتراكية، طريق التطور اللا رأسمالي، مجموعة اشتراكية في قمة السلطة، وتتحدث عن نجاح فكرة تحالف قوى الشعب العامل في إطار الاتحاد الاشتراكي العربي كبديل للأحزاب الطبقية المستقلة، وعن تذويب الفوارق بين الطبقا ت بديلا للصراع الطبقي والملكية العامة لوسائل الإنتاج، وعن "تنظيم طليعي" داخل الاتحاد الاشتراكي العربي بديلا عن الحزب الثوري (ومن المفارقات أن هذا التنظيم الطليعي الثوري الاشتراكي، كان على رأسه وزير داخلية النظام، شعراوي جمعة، ليصبح تنظيما سريا على الجماهير مفتوحا وعلنيا على السلطة).

والواقع أن مراجعة نقدية لأعداد مجلات "الطليعة" و"الكاتب" و"دراسات اشتراكية"، في تلك السنوات (٦٤-٦٥-٦٦-٦٧-٦٨-٦٩) تصبح ضرورية لوضع اليد على النصيب الوافر الذي ساهم به بعض كبار المثقفين الماركسيين المصريين في تبرير وترسيخ الإجراءات البراجماتية التجريبية للثورة، بالدعم النظري ومحاولة تأطيرها وإعطائها الجانب الفكري المفتقد، لتتكرس وتعيش، وتتحول إلى "أيديولوجيا" كاملة.

غني عن الذكر، هنا، أن حملة التبرير هذه لم يشارك فيها كل المثقفين من كل التيارات، فقد ظلت خارج هذه الحملة الكبيرة قطاعات بارزة من المثقفين من كل التيارات، ليبرالية وقومية ودينية وماركسية، وظل أصحابها يدفعون ثمن هذا الخروج عن الحملة التبريرية الكبيرة، بأشكال متفاوتة، وفي فترات متفاوتة طوال العقود الثلاثة.

شهادات على زمن الحلم

والآن، لعله من الملائم أن نتحدث عن شهادتين أساسيتين لمثقفين بارزين، حول موضوعنا الراهن، ثورة يوليو والثقافة والمثقفون. والشهادتان على تباينهما -من حيث نوع الكتابة وطبيعة الكاتب- تجسدان لنا بقوة وجلاء وثيقتين هامتين دالتين، من وثائق العلاقة المركبة، بل المعقدة، بين ثورة يوليو

(الثورة البرجوازية الوطنية) والمثقفين المصريين التقدميين خاصة، في مرحلة من العمل الوطني لم تكن هى -أصلا- أقل تركيبا وتعقدا مما تفرزه من علاقات بين السلطة الوطنية والمثقفين.

١- مثقفون وعسكر

يعد كتاب صلاح عيسى "مثقفون وعسكر" وثيقة تاريخية هامة من وجوه عديدة؛ فصاحب الكتاب ليس مثقفا عاديا، فضلا عن كونه صحفيا متميزا، فهو مؤرخ ذو منهج مادي جدلي في النظر إلى التاريخ المصري (صدر له: حكايات من مصر، الثورة العرابية، البرجوازية المصرية وأسلوب المفاوضة). وهو لذلك كله يعطي مثالا واضحا لنموذج المثقف المتحرك، الذي لا يرقب من بعيد بتأمل ذهني، مثلما يفعل بعض المؤرخين أو بعض المفكرين.

وباعتباره مؤرخا، فهو حينما يكتب عن الثقافة والسلطة والمثقفين في العقود الثلاثة الأخيرة (٦٠-٧٠-٨٠) فإنما يؤرخ من واقع المشاركة العملية ومن خبرة المساهمة الميدانية في الحدث، ومن واقع دفعه لأثمان هذه المشاركة الفعلية ولأثمان سوء هذه العلاقة بين "العسكر والمثقفين".

كما أن شهادته تكتسب -فوق ما سبق- مصداقية جديدة، ناجمة عن كونها تتعرض للفترتين الكبيرتين معا: فترة عبد الناصر وفترة السادات. فهو بذلك لا يلوي الرصد لصالح مرحلة ضد مرحلة، بل هو يسجل استمرار بعض المظاهر والظواهر والمفاهيم لدى العسكر والمثقفين على السواء- في المرحلتين، واتصال تناسخها وتكاثرها على الرغم من تغيير لافتة النظام العلنية من عبد الناصر إلى أنور السادات.

وهو، أخيرا، لا يكتفي برصد أخطاء العسكر في مواجهة المثقفين فحسب، بل إنه -كذلك- لا يغمض البصر عن رصد أمراض المثقفين في كلا العهدين وأخطائهم في مواجهة العسكر وفي مواجهة واجبهم الثقافي.

و"مثقفون وعسكر" بعد كل ذلك، شهادة ذاتية حية، لأنه يضم المقالات والحوارات والمساهمات الفكرية والثقافية التي قدمها صلاح عيسى منذ منتصف الستينيات حتى منتصف الثمانينيات (عبر ٧٥٦ صفحة، صادرة عن مكتبة مدبولي عام ١٩٨٦)، فهى خلاصة عشرين عاما من السجال الفكري والثقافي والسياسي، النظري والعملي، في آن.

والأجزاء المتصلة بحالة المثقفين في ظل حكم عبد الناصر -موضوع حديثنا هنا- هى في حقيقتها بيان جيل كامل، الذي نسميه اليوم جيل الستينيات، عن معايشته وانكساره بهذه التناقضات التي ازدحمت بها صورة الحياة المصرية أيام عبد الناصر، وخاصة في لوحة الثقافة والمثقفين.

وهو إذ يرصد أشكال القهر والعسف السياسي والإداري والفكري الذي وقع على هذا الجيل (وعلى غيره من أجيال، ربما) فإنما يرصد في نفس الوقت أثر هذا القهر على سلوك وكتابات وأرواح هذا الجيل المطحون.

إن هذا الجيل -بتعبيره- "عينة صالحة لدراسة أثر القهر على الأدب والفن، والمهم، على الإنسان".

هذا الجيل الذي شهد هو والجيل السابق عليه "انقلابات فكرية بطريقة الانقلابات العسكرية: مفاجئة، وغير مبررة أو مؤصلة، نقلت البعض من أقصى اليسار إلى أقصى اليمين، ومن صلابة الاعتراض إلى مذلة التبرير".

وهو، كذلك، الجيل الذي عرف "أنماطا من المثقفين يفهمون الثقافة على أنها لسان ذرب وقلم سيال وعقل يملك مهارة الاحتيال على الحق ليصبح باطلا، وعلى الأسود ليجعله أبيض، يلعبون بالأفكار ويضحكون على الذقون ويسربلون أدنأ الأغراض بأنبل الشعارات، ومعظم هؤلاء للأسف الشديد من أصول اجتماعية متواضعة، نحتوا بأظافرهم في الصخر طريقا صعبا وداميا ليصعدوا من أسفل السلم الاجتماعي، إلى حيث يصبحون أقرب ما يكون إلى القمة، وحين يجدون أنفسهم هناك، تأسرهم أضواء الكاميرات ويفقدون تقدير أنفسهم فيستكثرون ما وصلوا إليه، ويعضون عليه بالنواجذ حتى لا يضيع، ويتملكهم رعب السقوط إلى القاع الذي صعدوا منه، وتصطك أوصالهم وأسنانهم فرقا من أعباء الانتماء للفقراء الذين كانوا منهم يوما، ورعبا من السجون والفصل والتجميد فيتطوعون لتبرير كل ما يفعله السادة".

هذه هي كلمات صلاح عيسى، ابن جيل الستينيات، حول أجيال سابقة عليه وعلى جيله، فهل الكاتب، الشاهد، يشير بطريقة ضمنية إلى هؤلاء الذين قلنا منذ قليل أنهم ساهموا -بوعي أو بدون وعي- في ترسيخ التجريبية النفعية للثورة، واجتهدوا- بالوهم أو بالاقتناع الحق- في منح الإجراءات العشوائية والعسفية أطرها النظرية التي تبررها وتسهل ابتلاع الجماهير لها باعتبارها نظريات تاريخية جديدة؟.

ولكن، هل هذا هو الوجه الوحيد لمثقفي جيل الخمسينيات، الذين عاشرهم وعايشهم جيل الكاتب الشاهد؟

إن الكاتب، نفسه، يسارع بنفي ذلك، مؤكدا أن جيله قد عاصر تنويعات من المثقفين لا أول لها ولا آخر، "فعرفنا مثقفين أقوياء، فيهم صلابة حقيقية وشجاعة داخلية، تتوزع على مدى العمر، وتنمو مع التجربة، وتؤثر إيجابيا في بناء الآخرين".

في مقاله "دقات جنائزية على دفوف الستينيات" الذي كتبه الشاهد عن صديقه وابن جيله القاص يحيى الطاهر عبد الله، إثر وفاته في حادث سيارة عام ١٩٨١- سيرة موجزة لتاريخ جيل، كما أشار الكاتب نفسه، في تبرير وتصدير الكتاب كله بهذا المقال، على الرغم من أنه كتب في خريف ١٩٨١.

ولهذا، فإنني سوف أكتفي بأن أقتطف من هذا المقال جزءا يصور -بمرارة وبلاغة معا- سيرة هذا الجيل ومأساته العظيمة، ولأن هذا المقتطف في ذاته يشكل قطعة أدبية ووثائقية في آن لا تحتاج إلى كثير شرح وتحليل، عدا بعض الإشارات السريعة سأقدمها بين قوسين.

اعترافات شاهد من جيل الستينيات

.. "وحين كان الزمن حربيا، شح الخبز ونقص الأدام. وكثر في حانة "مخالي" الكلام (حانة مخالي:

أحد الرموز الأساسية في قصص يحيى الطاهر عبد الله): الفاشية والنازية والديمقراطية والماركسية، النحاس والملك ولامبسون، ٤ فبراير ١٩٤٢، و٢١ فبراير ١٩٤٦ (التاريخ الأول هو تاريخ إجبار الملك لحكومة حزب الوفد على تولي الحكم بالدبابات، ورضوخ الوفد لذلك، والتاريخ الثاني تاريخ الانتفاضة الطلابية الجبهوية الكبيرة، التي اعتبرت فيما بعد عيدا للطالب العالمي)، الله أكبر والحمد لله، القرآن دستورنا والرسول زعيمنا والموت في سبيل الله أسمى أمانينا (شعارات الإخوان المسلمين). الله أكبر والمجد لمصر. مصر والسودان لنا وإنجلترا إن أمكنا (شعارات شعبية أيام المناداة بوحدة وادي النيل). تشرشل وروزفلت، هتلر وموسوليني. بيتان وديجول "الحريات الأربع والنقط الأربع (شروط استقلال ٢٨ فبراير الأسمى).

جنود مجهدون يعيشون في ظل الموت. يعانقون العبث والقسوة واللا جدوى. أفريكان وأمريكان وسنغاليون وهنود وإنجليز ومن كل ملة. حانات مزدحمة بعواطف محمومة لكنها كالخمر مغشوشة. في خطاب العرش يقول الملك كل مرة: وستعمل حكومتي بإذن الله على محاربة الأعداء الثلاثة: الجهل والفقر والمرض. قال سعد زغلول قبل أن يموت: كانت غلطتنا أننا صدقنا أننا مستقلون. وقال النحاس: إحنا تعبنا يا ست!

باشوات كلاسيكيون يراهنون على الحلفاء لأنهم تعبوا، وباشوات مجددون يراهنون على المحور أو يحلمون ببلد الكوكا كولا والشكلتس، وأيزنهاور وهيروشيما ونجازاكي، دونهما أيضا في خانة الظروف المخففة، وشبان يهتفون للخبز والحرية ويتحدثون عن ستالينجراد ويربون شوارب كثة، يتحملون قسوة العصى تنهال بها عليهم أيد عصبية تهتف: الموت في سبيل الله أسمى أمانينا، عالم يلعب بالسلاح ويفجر القنابل وقناديل الماغنسيوم. المخزن رقم ١٣ ملئ بكل ابتكارات الموت منذ طوبة قابيل التي حطمت رأس هابيل. والناس يشربون الخمر المغشوشة ويدعون -في صلاة الجمعة- أن ينتصر الحاج محمد هتلر!!

حين يكون الزمن حربا، فإن الأسر المستورة تجاهد حتى تدفع عن نفسها عار الفضيحة، قليلون منهم يملكون موهبة الصعود في دنيا السوق إذ العالم مشتبك في حرب، ومع أنهم يعيشون بالكاد، فهم يرفضون بإباء وشمم أن يمتهنوا القوادة.

وحين كنا صغارا انتشر الوباء يحصد الزائد منا تطبيقا لنظرية مالتس، بعوض الجامبيا الزنان يخترق بخرطومه اللحاف السميك والناموسية المستوردة من اليابان. ولحافنا غير سميك وناموسيتنا لم نشترها من شارع الشواربي.

ميكروب الكوليرا العنقودي كان ملفوفا في صفائح قمامة الجيش الإنجليزي التي تسربت للأسواق فاشتراها الناس بالثمن الرخيص الفادح: أمسكت الحمى اللعينة بالدماغ. تطرد الماء الذي عاش الجوعى يأكلونه. والقيء يطرد قمامة الجيوش المتحاربة من جوفهم. وحين يتطهرون من هذا وذاك يموتون في المعازل، ليشيع الناس أن جثثهم قد أحرقت، فتزدحم الطرقات المتربة بالهاربين، يحملون القفف ويلفون الوسائد في الحصيرة، يبحثون عن أرض لا تحرق جثث الموتى ولا جثث الأحياء.

يحاصرهم جنود الهجانة. تنهال السياط على أبدانهم المحمومة. إلى المعازل يعودون يبتلعون فصوص الثوم. وينزون طوال الليل عرقا وقيئا حتى الموت: نصيبهم الوحيد من ثروة وطنهم.

صدفة محضة أننا نجونا من الفاشية والنازية، وفلتنا من منجل الوباء ومن إشعاعات قنبلة هيروشيما. فاذكروا هذا إذا ما جلستم على منصة القضاء وعوجتم الطربوش على ناحية، ذلك أننا أبناء القهر ندعى، وقهرنا كان كونيا وليس محليا.

نحن أيضا كنا نحلم، فأبعدوا نصوص زادانوف من قانون العقوبات النقدي. دفعنا أهلونا إلى الكتاتيب لعلنا نفلح فنسند ظهورهم التي أحنتها الحرب. نرتدي البنطلون و"الزاكتة" ونضع على رؤوسنا طربوشا يقينا ضربة الشمس، ونتقاضى آخر الشهر مرتبا ثابتا. وليس كثيرا على الله أن يكون ابن عم الطاهر عبد الله باشا كعبد الفتاح يحيى. أما نحن فكنا نحلم بخبز المدينة الطري، وبالطعمية والحلاوة الطحينية، وفي الذاكرة صور للسياط التي تكوى الظهر والنساء اللواتي متن قهرا وجوعا، والجدة التي تروي الأساطير، والراوي الذي يغني على الربابة.

وحين زحفنا من القرى/الشقوق إلى المدن الكبيرة، لم تمنعنا عساكر الهجانة. جئنا في الدرجة الثالثة، لأنه لا توجد درجة رابعة بالقطار. على ظهورنا قفف البتاو وزلع المش والأرز المعمر بلا شئ. تسربنا في الغرف السطوحية بالحارات الخلفية. نقرأ كتبا مدرسية وكتبا صفراء وكتبا بيروتية وكتبا مترجمة والدنيا قد تغيرت: الحرب الساخنة صارت باردة. والملك فاروق غار في داهية، والنحاس في الإسكندرية يعانق الصمت والوحدة، بعد أن قال كلمته الأخيرة:

"مالكوش دعوة بالعسكر، دول زي دبابة طالعة جبل، اللي يقف في وشها تدوسه. حتطلع لفوق، وتقع هناك تتدشدش".

حين قرأنا "أرض" الشرقاوي، لم نهتم كثيرا بمن قالوا إنه نقلها عن أجنازيوسيلوني. بطرف اللسان عرفنا طعم قرانا على صفحاتها. كانت "وصيفة" بوّاسة حضانة كما كانت "زينب" (حسين هيكل)، لكن قرية "زينب" لم يكن فيها رجال ينزفون مع البول دما وصديدا، وتتبخر الحياة من أجسادهم عرق حمى.

أما يوسف إدريس فقد علمنا أن القصص يمكن أن تحكى عن ناس كالذين عشنا ونعيش معهم.

لم نكن نعرف شيئا عن "ريري" ابنة عبد الرحيم بك فتحي أحد كبار مهندسي وزارة الأشغال، ولم يخطرنا أحد بموعدها مع حبيبها إذ القمر بدر بين غابات النخيل، شاهد اللقاء كان محمود كامل المحامي والقصاص.

بطلة "النظارة السوداء" كانت متمصرة لم نلتق بمثلها في قرانا أو في خيالنا، لذلك تصببنا عرقا على أسطر النقط التي تفصل بين ضرب حبيبها لها واستسلامها له.

في قصص يوسف إدريس التقينا بالناس الذين نعرفهم. بالخادمة التي تحمل صواني الكحك وتتأمل نظيراتها تلعبن بالكرة في الشوارع. بالمجنونة التي خلعت ثيابها في القطار ووقفت عارية تهتف بحياة الملك وسقوط الريس إسماعيل أبو بطة.

زعيم الثورة ينحدر من صلب وكيل مكتب بريد الخطاطبة. ويشيع الباشوات أن الإذاعة منعت أغنية "البوسطجية اشتكوا من كتر مراسيلي" مع أن الصحف نشرت صورة البيت الذي كان يسكنه في حارة خميس العهد.

أولاد المستورين يتقدمون ليحكموا الوطن. ويحمل الاستعمار عصاه على كاهله ويرحل. ألغيت الألقاب والطرابيش، وغنى المونولوجست محمد الجندي "والله وحركة وفيها البركة، يحيا اللي فيها اشتركا". مجلة "الغد" القديمة. الأدب في سبيل الحياة. كتب دار الفكر ودار النديم، وشعار "الثقافة معركة". جناح "حدتو" في مجلس الثورة (حدتو: تنظيم الشيوعيين المصريين. اختصار: الحركة الديمقراطية للتحرر الوطني) خميس والبقري، محاكمة ستاد كفر الدوار التي انتهت بالمشانق. كمحاكم دنشواي كانت. معركة حلف بغداد وصفقة الأسلحة التشيكية، صوت عبد الناصر المشروخ من فوق منبر الأزهر، والطائرات تئز في سماء المدينة "حنحارب حنحارب.. كل الناس حنحارب". الشرقاوي وإدريس والعالم ولويس عوض وعبد العظيم انيس وكمال عبد الحليم وإبراهيم عبد الحليم وإبراهيم عامر وإسماعيل المهدوي.

أولاد المستورين يتقدمون ليحكموا الوطن. تأملوهم جيدا فهؤلاء هم الذين أنجبوا المشايخ: المهدي والدواخلي والشرقاوي والسيد عمر مكرم، من أسرة مستورة (ثمانية أفدنة ونصف) جاء عرابي، ومصطفى كامل (باشوية مزورة، أفنديا كان أبوه)، وسعد زغلول (له أخت اسمها ستهم وأخرى اسمها فرحانة)، والنحاس (محمد أفندي النحاس تاجر بسمنود)، وابن وكيل بريد الخطاطبة الذي كان معجبا بأبطال "الاتحاد والترقي" فسمى ابنه جمال باشا.

قومسيوريون نحن المسمون بالبرجوازية الصغيرة: جاهزون دائما للتحدث باسم التقاليد والعادات، محافظون ومتمردون، وخائفون دائما من الوقوع في هوة الفقر، ننجو من الأوبئة ومنها وباء الأمية. ندرس ونقرأ ونتعلم، وقد نعي. آنذاك على كل لون تجدنا: فاشست وشيوعيون وبرجوازيون وأمريكان وصهاينة. تلتوي رقابنا من النظر إلى فوق. نسيج وحده في التاريخ، العربي المميز. نلعب دورا يستحق وقفة مؤرخ جاد: فنحن قومسيوريو لعبة الصراع الاجتماعي، نحن البرجوازية الكبيرة ونحن البروليتاريا، ونحن الفن المحافظ والأدب الملتزم، ونحن المظاهرات التي هتفت: مصر والسودان لنا، وإنجلترا إن أمكنا، وصاحت: إلى الأمام يا رومل!

وحين كان الزمن عبد الناصر، عجننا ابن وكيل مكتب بريد الخطاطبة في خلطة واحدة، فاشيست على شيوعيين، إخوان على أمريكان، على برجوازيين، وسك منا عملة اسمها: الاتحاد والنظام والعمل، وهيئة التحرير والاتحاد القومي والاشتراكية الديمقراطية التعاونية والاتحاد الاشتراكي العربي والاشتراكية التي هي علمية من واقعنا.

واحترنا نحن، حتى غنت صباح "م الموسكي لسوق الحميدية، أنا عارفة السكة لوحديا"، فإذا بأولاد المستورين يصبحون قياصرة يفتحون أفواه السجون: الأوردي والواحات والعزب. وشهدي عطية الشافعي الذي مات وهو يهتف بحياة جمال عبد الناصر، وفرج الله الحلو الذي أذابه عبد المجيد

السراج في الأحماض، ولم يتبق منه سوى رغوة على سطح الحامض.

انضم أولاد المستورين إلى التجار، وأخذوا قومسيرية تجار الموسكي وسوق الحميدية، أما نحن فسنصبح شيوعيين. لم يبذل أحد مجهودا جديا لتجنيدنا ولم يختلف الأمر عما كان عليه قبل ذلك: فنحن نفس الشلة، نقرأ، ونكتب ونحضر اجتماعات الخلية، ونلتقي دائما في مقهى "ايزافيتش" (هدم وبني مكانه مكتب سفريات حاليا)، ونتبادل مطبوعات التنظيم، وننسخ الكتب المدرسية، ونتبادل أنباء ما يجري في الواحات وأبو زعبل، ونمارس لذة الإحساس بالمطاردة، ونؤكد لأنفسنا دائما بصوت عال أننا للشعب ننتمي.

نجيب محفوظ، ما بعد الثلاثية، خاصة "اللص والكلاب" هو عالمنا المطارد المحاصر"المحيط الذي يحيط به المخبرون. هو الذي يمنحنا أسماءنا الحركية التي نمارس بها لعبة النضال. تقاسمت أنا ويحيى اسم "سعيد مهران" دون اتفاق مسبق، وعرفت فيما بعد أنه اختار اسم سعيد ولما كنت قد سبقته فأخذت الاسم لنفسي فقد اكتفى باللقب.

كانت يد الله قد دفعتنا في التجربة فوجدنا أنفسنا بين مصراعي عقد الستينيات، السجون والمعتقلات وقرارات يوليو ١٩٦١، وانفراجة ١٩٦٤ الديمقراطية، وقرارات الحل: حطمت المعبد الذي عشنا زمن الحلم بين جدرانه. ويوم نشرت "الأهرام" قرار حل "الحزب الشيوعي المصري" قال شاعر من خريجي الواحات:

"أنا سأقاضي الحزب. أين اشتراكاتي؟ أم أن أموال التنظيم قد انتقلت إلى الاتحاد الاشتراكي؟".

حين تأملنا الأمر بعد ذلك، أدركنا أننا لم نتمرد على أولاد المستورين إلا كما يتمرد عليهم بعضهم. وإننا لم نستطع أن ننفيهم من جلودنا. وحين هزم عبد الناصر عام ١٩٦٧، هزمنا معه، وتلون عالمنا بالفجيعة، ونز أدبنا ندبا للذات ولوما. لكننا حين كنا نلهث وخلفنا مخبروه كنا نهتف دون أن ندري بحياته، كما فعل شهدي عطية الشافعي، وكما وقف أحمد عبد المعطي حجازي، وهو في زنزانته، يهتف بحياته، لأننا هزمنا حين هزم، فقد مات بعد أن ضيعنا صغارا وحملنا دمه كبارا. وامتلأت حانة "مخالي" بالتجار الكبار يبيعون عرض البنات وعرض الوطن، ويتمخطون في علم البلاد.

نحن في الواقع كنا مشوقين للانتماء للوطن وللشعب، ونحن حاولنا ذلك فسجلوا في خانة الظروف المخففة أن جيلنا صلّع رأسه بالبحث عن الفولكلور واستلهامه حتى أن شعر العامية بدأ في أوائل الستينيات دعوة للكتابة بلغة الشعب. وتطرفنا فبدأنا نكتب قصصا بالعامية، وتحدثنا عن اللغة الطبقية حديثا لا يخلو من فجاجة، ثم أنقذنا ستالين في مؤلفه "الماركسية وعلم اللغة". ونحن مدمنوا قراءة الكتب الصفراء من مكتبة محمد علي صبيح: حمزة البهلوان وسيرة عنترة وسيف بن ذي يزن والهلالية. تقودنا رغبة للتوحد بذلك الكائن المقدس إذ نحن في العمر الرومانسي: الشعب. ويوما بعد آخر نكتشف أننا لسنا هو. نتدحرج من الزحام إلى الشلة إلى الخلية التي تمارس لذة المطاردة. نقترب إلى الرفاق المنفيين كأننا ننتظر المهدي المنتظر. ولا نستطيع أن نتخلص من انتمائنا لظاهرة عبد الناصر. وبعد أعوام يتعقد شعر العامية ويدق فهمه على المثقفين ويمتلئ برموز سيزيفية وأساطير

إغريقية. وتضيع هدرا تلك المناقشات المجهدة التي جعلتنا نتحمس للفن التعليمي الذي دعا إليه ماو تسي تونج في "مشكلات الأدب والفن".

نحن في واقع الأمر عينة صالحة لدراسة أثر القهر على الأدب والفن، والمهم على الإنسان. فنحن كنا مطاردين من الداخل: بأحلام أهلنا أن نصبح أفندية، بذكريات الوباء والهزيمة، ولا تنسوا ١٩٤٨، ١٩٦٧. بكتب قرأناها، برفاق حلمنا بهم. بعجز يمنعنا أن نكون من الشعب حقا. مطاردون من الخارج: بالمخبرين وأصحاب العمارات ورؤساء تحرير الصحف ومقالات هيكل وسياط ضباط المباحث العامة في معتقل القلعة ١٩٦٦، وحلقتنا المسكينة التي لم تزد عنا نحن، ولم تمنحنا أكثر من الإحساس بأننا رفضنا ما يجري وعجزت -أو عجزنا نحن- أن نمدها للشعب الذي نحلم به ونفكر فيه، لأننا أبناء المستورين نُدعى.

البشارة:

زارني إسكافي المودة (بطل يحيى الطاهر عبد الله) في حجرة الشهود بالمحكمة، وقال:

"حاسب نفسك على سوء أفعالك

ضم القبضة وأشهر السبابة

بذا تكون قد صنعت مسدسك المميت".



انتهى نص شهادة صلاح عيسى حول "اعترافات شاهد من جيل الستينيات". ولسنا في حاجة كبيرة إلى الإشارة لما فيها من صدق ومرارة وصواب. وبهذا الصدق وبهذه المرارة تسير فصول الكتاب/ الشهادة مؤكدة على معظم ما رصدناه طوال حديثنا وبخاصة على الطابع العسكريتاري للثورة في التعامل مع الثقافة والمثقفين، وعلى الطابع الفوقي للإجراءات الثقافية، مما أفرغ هذه الأشكال الثقافية من مضمونها الحق، وأشاع بين المثقفين حالات من الانتهازية والتشوه الذاتي.

وقد نتج عن ذلك كله استشراء حالة نهش الذات وقرع النفس بين المثقفين بعد هزيمة يونيو حزيران ١٩٦٧، كمحصلة للقهر وكبت الرأي وانعدام المؤسسات الثقافية الجماهيرية، وغياب المنظمات الديمقراطية.

مرثية للعمر الجميل

إذا كانت شهادة صلاح عيسى هى شهادة مثقف مؤرخ، فإن "مرثية للعمر الجميل" (١٩٧٣) هى شهادة مبدع، لشاعر أساسي من شعراء مصر المحدثين، هو أحمد عبد المعطي حجازي.

وإذا كانت شهادة صلاح عيسى هى شهادة جيل الستينيات، فإن "مرثية للعمر الجميل" هى شهادة جيل الخمسينيات، ذلك الجيل الذي ساهم في بناء الحلم الملون الذي تقوص فجأة ذات صباح حار من

صباحات يونيو ١٩٦٧.

وفضلا عما في "مرثية للعمر الجميل" من فن شعري جميل، فإنها -فوق ذلك- تنطوي على قيمة توثيقية وتاريخية ونفسية وثقافية، من حيث إنها تجسد أزمة جيل كامل في العلاقة المتناقضة المركبة بين المثقفين من ناحية وبين عبد الناصر خاصة والثورة عامة من ناحية أخرى.

كان الحلم كبيرا، ولذلك فقد كان الانهيار كبيرا.

وكانت العلاقة مركبة، لا يمكن اختزالها في مقابلات أو معادلات بسيطة من تلك التي تلخص، -عادة- "العلاقة بين المثقفين والسلطة، كأن تقول: كراهية، حب، انتماء، نفي، قبول، رفض، احتواء، وهم ، حقيقة، قهر انسجام، عبودية، حرية.

لقد كانت العلاقة هى كل ذلك، معا، في تركيبة معقدة، القاتل فيها قتيل، والقتيل قاتل. والسجين بأمر السلطة يستجير بالسلطة وهو في أقبية زنازينها، أو يكتب مظلمته في محبسه، ثم يمزقها حين يرى الموكب الرائع للقائد المفتدى، ويمدحه:

"كنت في قلعة من قلاع المدينة ملقى سجينا
كنت أكتب مظلمةً
وأراقب موكبك الذهبيّ
فتأخذني نشوةٌ
وأمزق مظلمتي،
ثم أكتب فيك قصيدة"

وفي هذه العلاقة المركبة تسليم "للمستبد العادل" بعقد اجتماعي فحواه: افعل بنا ما شئت، ولكن أعد للمدينة العدل واطرد الغزاة:

"قلنا لك اصنع كما تشتهي
وأعد للمدينة لؤلوة العدل
لؤلوة المستحيل الفريدة"

وحين لم تعد لؤلؤة العدل (وأهل المدينة غرقى يموتون تحت المجاعة) ولم ينطرد الغزاة (لم تأت، بل جاء جيش الفرنجة فاحتملونا إلى البحر نبكي على الملك)، تكون المأساة أثقل من أن يحتملها طرف واحد: الزعيم صاحب الوعد، أو الذين آمنوا بالوعد وسلموا له مفاتيح الحياة: حياتهم وحياة الوطن. فالجميع مشاركون في الخراب:

"من ترى يحمل الآن عبء الهزيمة فينا:
المغني الذي طاف يبحث للحلم عن جسد يرتديه
أم هو الملك المدعي أن حلم المغني تجسد فيه
هل خدعت بملكك حتى حسبتك صاحبي المنتظر
أم خدعت بأغنيتي،

وانتظرت الذي وعدتك به ثم لم تنتصر

أم خدعنا معا بسراب الزمان الجميل؟"

ولقد كان حجازي من أبرز المثقفين المصريين الذين شعروا -بعد ١٩٦٧- بمسئولية المثقفين في الهزيمة، حتى وصل به شعوره -بعد الهزيمة وأثناء محاكمة العسكريين المسئولين عنها- إلى المطالبة بمحاكمة المثقفين كذلك، لأنهم "قصروا، وهم قادة الحياة، في أداء واجبهم" مؤكدا أنه "إذا كان من أهم الأسباب التي أضعفت قدرة المجتمع على خوض الحرب هو غياب الديمقراطية وجهلنا بحقيقة أنفسنا وحقيقة العدو، فالمثقفون مسئولون، مسئولية مباشرة في هذا المجال".

وظل هذا الشعور يكمن ويختمر، حتى انفجر على نفسه في هذا البيان الشعري المأساوي "مرثية للعمر الجميل" التي هي في حقيقتها مرثية عصر كامل.

والشاعر لا يكتفي بهذه الاعترافات المريرة كلها، بل يزيد عليها اعترافه بأن جيل الحلم لم يكن حاضر الوعي، فلم يكن يستطيع أن يدرك أن الزعيم الذي بايعه ليس هو الخلاص الحقيقي:

"كنت أبحث عن رجل أخبر القلب

أن قيامته أوشكت

كيف أعرف أن الذي بايعته المدينة

ليس الذي وعدتنا السماء؟"

إقرار مرير بغياب الوعي والاندماج في الحلم.

ولكن حين جاء الوعي أدرك الشاعر/ الجيل أن التسليم الكامل كان أصل الدمار والهزيمة، وأن التضحية بالحرية من أجل العدالة الاجتماعية كانت بداية الدموع. حين جاء الوعي افترق الشاعر/ الجيل عن الزعيم/ الحلم، وحصل الفراق والوداع، الهزيمة والرحيل:

"فوداعا هنا يا أميري

آن لي أن أعود لقيثارتي

وأواصل ملحمتي وعبوري"

لقد كانت "مرثية للعمر الجميل" وستظل، واحدة من أصدق وأجرأ المرثيات التي قيلت في رحيل عبد الناصر، أو في رحيل مرحلة كاملة. ويزيد من صدقها وشجاعتها، مقارنتها بالقصيدة التي كتبها حجازي نفسه إثر رحيل عبد الناصر مباشرة (١٩٧٠) بعنوان "الرحلة ابتدأت". وقد بلغ من صدق الشاعر مع نفسه أن وضع القصيدتين في ديوان واحد هو "مرثية للعمر الجميل" (١٩٧٤)، على الرغم من تباين القصيدتين:

الأولى: التفاني في الزعيم المسجي.

والثانية: المأساة والوعي وفراق الزعيم.

كانت القصيدة الأولى (الرحلة ابتدأت) تفيض بكل ما نعته ونقدته، القصيدة الثانية: التسليم، الفناء، إعلاء الزعيم إلى مصاف الأولياء والأنبياء:

"أم أنها ليلة الغار التي ستغيب فيها،

ثم تشرق في المدينة"

الإيمان الكامل بأنه يصنع وسيصنع المعجزات، وأنه منقذ الوطن ومنقذ كل فرد على حدة. فلكل ثاكلة جمال، ولكل مضطهد جمال. استعداد الناس للموت من أجل حياته، الضياع المحدق إذا غاب:

"ومن الذي تغفو عيون المريمات على اسمه،

أن المعاد غدا إلى أرض السلام

ومن الذي سيؤمنا في المسجد الأقصى،

ومن سيسير في شجر الأغاني والسيوف

ومن الذي سيطل من قصر الضيافة في دمشق،

يحدث الدنيا ويلحقها ببستان الشآم

ومن الذي سيقيم للفقراء مملكة،

وتبقى ألف عام"



وعلى الرغم من أن حجازي ينكر أنه شاهد:

"آه لا تسألوني جوابا،

أنا لم أكن شاهداً أبدا

إنني قاتل أو قتيل"

إلا أن "مرثية للعمر الجميل" شهادة مريرة شاملة على تراجيديا حزينة شاركت فيها كل الأطراف:

الزعيم، بالحلم الذي قدمه،

والمثقفون، بتبريرهم للحلم،

والجماهير، بتصديقها للحلم،

والشعراء، بتغنيهم بالحلم،

ولهذا، فإن "مرثية للعمر الجميل" لا ينبغي أن تضاف -فقط- إلى عيون الشعر العربي الحديث، كما هى حقا، بل ينبغي أن تضاف، كذلك، إلى عيون الوثائق التاريخية المتصلة بعلاقة عبد الناصر وثورة يوليو بالثقافة والمثقفين.

وثيقة أساسية من وثائق عصر.

لكنها تختلف عن كل الوثائق التاريخية الجامدة، في أنها وثيقة من لحم ودم وفجيعة.

"أدب ونقد" ١٩٩٢

الاتجاه السلفي المعدل

قراءة في كتاب
(نحو فكر عربي جديد) لعادل حسين

هو، حقا -كما قال صاحبه- كتاب مثير للجدل وا لخلاف. وهو، فوق ذلك أو بسبب ذلك، يكتسب أهمية مزدوجة: شقها الأول يرجع إلى "الكاتب"، وشقها الثاني يرجع إلى "الكتاب".

فأما ما يرجع إلى "الكاتب" فعائد إلى أن عادل حسين كان، إلى وقت قريب، واحدا من الكتاب المصريين الذين ينتمون إلى "الفكر الماركسي"، قبل أن يصبح -بانتقالة فكرية شبه كاملة- على رأس (أو في قلب) ما صار يسمى في حياتنا الفكرية بتيار "التراثيين الجدد"، واحدا من أبرز منظريه المفكرين. هذا التيار الذي ينهض على الدعوى إلى إعادة (أو استعادة) صياغة نهضتنا بما يتلاءم مع طبيعة ومقومات مجتمعنا العربي الإسلامي، وما يتميز به من خصوصية فارقة، وأن الخلاص -بعد فشل التجارب الاشتراكية والقومية والعلمانية- هو في العودة إلى أصولنا التاريخية الإسلامية، ولكن بطريقة مبدعة ومعاصرة.

إن حديث عادل حسين -يكتسب من هذه الزاوية- أهمية خاصة، باعتباره واحدا من أقطاب هؤلاء الكتاب الذين كانت لهم أصول أو مسارات- ماركسية، انتقلوا منها إلى مواقع الفكر "التراثي المجدد"، أو بتسمية عادل حسين- "المعاصرة المؤصلة".

والحق أن هذه الحالة (أو الظاهرة) وأقصد تكون تيار التراثيين الجدد من مفكرين كان معظمهم ماركسيين سابقين- لم تأخذ بعد حقها من البحث والتفسير والتحليل في حياتنا الفكرية الراهنة: من حيث مسببات أو مبررات هذه الانتقالة الكبيرة شبه الكاملة، وظروفها، وجذورها النظرية والاجتماعية وآفاقها المستقبلية.

وأما ما يرجع إلى "الكتاب" فعائد إلى أن هذا الكتاب هو بمثابة "أطروحة" عادل حسين الأساسية -المتكاملة حتى الآن- في تنظيره لفكره الجديد، وكان جل طرحه متناثرا في مقالات ومتفرقات، لم تجتمع في وحدة متكاملة سوى في هذا الكتاب، وخاصة أن كتابه السابق "الاقتصاد المصري من الاستقلال إلى التبعية" لم يتعرض لمثل هذه القضايا الخاصة بالمشروع النهضوي العربي المنشود- نظرا لطبيعته الاقتصادية الغالبة.

وعلى الرغم من أن "نحو فكر عربي جديد" لم يخل من هذه الطبيعة الاقتصادية، فإنه قد قدمها -وقدم غيرها من قضايا- في نسق عام يمثل الإطار النظري للدعوة الفكرية الجديدة.

ولهذا فإنه جدير بأوسع مناقشة وحوار فكري، وخاصة أن صاحبه يتوقع هذا الحوا ر الواسع، حينما أعلن في أول سطر من مقدمته أن "هذا كتاب مثير للجدل والخلاف".

ولعله، بذلك، يفتح الباب لحوار واسع وجاد، لا حول الكتاب وحده، بل حول هذا التيار كله "التراثيون الجدد"، أو "المعاصرة المؤصلة".



والواقع أن هذا التيار هو على جانب من الخطورة والأهمية لا ينبغي الاستهانة بهما، لأنه:

١- يجمع أقطابا كان معظمهم ماركسيين سابقين. ومن ثم فإن لهم قدرة ـ لمى أن يقدموا طروحات نظرية متماسكة من ناحية، وأن يقدموا نقدات ملموسة للفكر الماركسي نفسه (بمصداقية: شهد شاهد من أهله) من منظور فكرهم الجديد من ناحية ثانية، وعلى أن يقدموا صيغات لا تخلو، مع ذلك، من "رائحة" تقدمية من ناحية ثالثة.

٢- يتكئ على الحس الديني والوازع الإسلامي عند جماهير الشعب، ومن ثم يضمن أقطابه "مصداقية" إضافية، والتفافا من قطاعات عريضة.

٣- يتكئ على ما شاع وسط الناس من مقولات في سنواتنا الأخيرة، بعد هزيمة ٦٧، من مثل إننا قد جربنا الطريق الليبرالي وفشل، وجربنا الطريق الاشتراكي وفشل،وجربنا الطريق الرأسمالي وفشل، وقد آن لنا أن نجرب الطريق "الإسلامي المعدّل".

وهو يتكئ على هذه المقولات الشائعة، بصرف النظر عن صحتها أو خطئها.وأقطاب هذا التيار يعلمون -وهم مفكرون ومؤرخون- أن واقع الأمر يقول إننا لم نجرب أيا من هذه الطرق تجربة متكاملة صحيحة.

فليس ما كان قبل ١٩٥٢ هو الطريق الليبرالي بشكله ومضمونه الكاملين الحقيقيين، وليس ما كان في العصر الناصري هو الطريق الاشتراكي بشكله ومضمونه الكاملين الحقيقيين، وليس ما حدث في السبعينيات الانفتاحية هو الطريق الرأسمالي بشكله ومضمونه الكاملين الحقيقيين.

وإذا كان ثمة حديث حول ما جربه مجتمعنا من طرق، فإن الأحرى بالتقرير هو أن نقول إن المشروع الإسلامي هو الذي -جرب ويجرب- منذ أربعة عشر قرنا وحتى هذه اللحظة الحالية.



يحتوي الكتاب على مقدمة وستة فصول.

الفصل الأول بعنوان: النظريات الاجتماعية الغربية قاصرة ومعادية.

الفصل الثاني بعنوان: مفهوم التنمية المستقلة.

الفصل الثالث بعنوان: الرد على نموذج التنمية التابعة، أو لعبة صندوق النقد والبنك الدولي.

الفصل الرابع بعنوان: المرحلة الناصرية من منظور التنمية.

الفصل الخامس بعنوان: الانهيار بعد عبد الناصر لماذا؟ جواب جديد لسؤال قديم.

الفصل السادس بعنوان: المحددات التاريخية والاجتماعية لقضية الديمقراطية.

وليس في نيتنا، ولا في مقدورنا، في هذا المجال المحدود أن نقدم مناقشة وافية لهذا الكتاب الهام. وحسبنا، أن نقدم بعض ملاحظات، هى ملاحظات قارئ، لكتاب يدعو صاحبه قراءه إلى الحوار معه بجدية وأمانة.



منذ البداية، وفي المقدمة، يحدد الكاتب موقفه الجديد بقوله "وأعترف هنا بأنني منحاز لأمتي العربية ورسالتها الإسلامية، وأومن بمشروعية حقها في إنهاض حضارتها المستقلة (بكافة مكوناتها)، وأقف إلى جانب العدل الاجتماعي والمستضعفين". ويعلن أن ما يسدمه من تحليلات سيعتبره البعض "تحديا لما يظنه من مسلمات"، وأنه "يتحدى عديدا من أدوات التحليل السائدة، ويكشف أن التقيد بها يؤدي إلى تجاهل الوقائع الأساسية". وهو يقدم كل رؤاه التي احتواها الكتاب من أجل الهدف الرئيسي الذي هو "نهضة حضارية مستقلة لأمتنا العربية والإسلامية".

وعلى الرغم من أن عادل حسين يختلف، بكل تأكيد، عن الجماعات الإسلامية المتطرفة، في المنطلق والأسلوب والهدف جميعا، إلا أن المرء لا يستطيع أن يخلّص نفسه من التقاط اتفاقه مع هذه الجماعات من زاوية البدء من "التطابق" بين "الديني"-"والسياسي"، في المنهج الفكري.

فليس ثم خلاف على الانحياز للأمة العربية الإسلامية، لكن الانحياز للأمة العربية الإسلامية تعبير يختلف عن تعبير "الانحياز للأمة العربية ورسالتها الإسلامية"، لأن هذا التعبير المحدد والذي اختاره كاتبه بعناية، لا عفوا -يعني أن الكاتب يقرر- أو يفترض- أن رسالة الأمة العربية هى رسالة إسلامية، وفي هذا الافتراض مطابقة واضحة بين الفهم الديني والفهم السياسي. ذلك أن رسالة الأمة الإسلامية هى رسالة دينية، في نشر دين الإسلام، والانحياز إلى هذه الرسالة هو انحياز ديني لا سياسي. فإذا كان المقصود هو أن رسالتها هى الرسالة الحضارية المجتمعية، فإن مثل هذا الغرض هو غرض سياسي، لأن الأمر حينئذ سيتعلق بمسائل الدنيا والحياة والنظام الاجتماعي والسياسي والحضاري.

إن هذا المزج -أو التطابق- بين الهدف الديني والهدف السياسي هو المنطلق الذي تنهض عليه الجماعات المتطرفة الدينية، وصاحب الانحياز إلى "الأمة العربية ورسالتها الإسلامية "يلتقي مع هذا المنهج، وإن اختلفت بينهما التوجهات.



والكاتب يمهد لنظريته -أو لمنظومته لفكرية- بهدوء وذكاء. وهذا يقتضي، أن يبدأ (بعزل) النظريات الاجتماعية الغربية والتحفظ عليها في مكان أمين خارج إطار "خصوصيتنا التاريخية المتميزة". وهو في عزله لهذه النظريات الاجتماعية الغربية يركز تحفظاته على المدرسة الماركسية بخاصة.

ومدخله إلى هذا العزل متعدد الأبواب. فهو -من ناحية- يدعو إلى "كسر الهيبة والقداسة التي أحاطت بالفكر الغربي".

وهى دعوة -من ناحية المبدأ- مغرية ومقبولة وصحيحة.

مغريبة من حيث مراودتها "للذات" التي تعاني من الانكسار والإحباط والانسحاق الحضاري.

ومقبولة من حيث إنها تستجيب لسعي المجتمع العربي للتميز وتقديم مساهمة "تخصه" في مسيرة البشرية.

وصحيحة من حيث إنها تشير إلى مبدأ قويم في تطوير وازدهار المجتمعات والحضارات، وهو مبدأ "الإبداع" المخصوص لكل أمة حضارية.

على أن الكاتب يستخدم هذه الدعوة، المغرية والمقبولة والصحيحة من حيث المبدأ، لينطلق منها خطوة جديدة، هى "تحدي تصورنا التقليدي بأن العلوم ا لاجتماعية الغربية هى "علم عالمي" -كالعلم الطبيعي- يصلح لكل المجتمعات الإنسانية.

ولكن السؤال هنا: من قال إن العلوم الاجتماعية -غربية أو غير غربية- هى مماثلة للعلم الطبيعي؟ ومن قال إن العلوم الاجتماعية الغربية هى علم عالمي يصلح لكل المجتمعات؟.

إن أغلب من يود الكاتب عادل حسين الرد عليهم أو دحضهم (وهم من الماركسيين خاصة) يفرقون بين "العلم" وبين "الرؤية العملية"، ومن ثم فهم يرون أنه يمكن أن تتشكل لدينا، من خلال العلوم الاجتماعية، نظرة علمية للواقع والتاريخ وتطور المجتمعات.

لقد تجاهل الكاتب هذا التفريق بين "العلم / وبين "النظرة العلمية"، لكي يتسنى له أن يبرر مشروعية نقده أو عزله أو مراجعته للفكر الماركسي. على أنه لم يكن في حاجة إلى هذه المقدمة المصطنعة، فإن حق المراجعة -لأي فكر على أي حال- حق إنساني وعقلي مشروع، لا يستدعي أن يضطر المراجع إلى أن يسبغ على ما يريد مرا جعته ما ليس فيه، حتى يكون تجاوزه أو التخلي عنه مشروعا ومقبولا.

وقد أفضى هذا الباب إلى باب جديد، حيث يرى الكاتب أن "العلوم الاجتماعية الغربية"، كلها، (وفي مقدمتها الماركسية بالطبع) معادية لنا، لأنها إفراز واقع مختلف يسعى للهيمنة على العالم الثالث، وينتج من العلوم الاجتماعية ما يلائم مصلحته، وما يعادي مصلحتنا، بالضرورة، فهى علوم "متعصبة ومدمرة"!!.

لن نتوقف عند الملاحظة المعتادة التي تأخذ على مثل هذه التحليلات الإطلاقية أنها ترى الغرب في "كلية" واحدة لا تميز فيها بين غرب رأسمالي وغرب اشتراكي، بل ولا تميز فيها (حتى في الغرب الرأسمالي نفسه) بين طبقاته أو فئاته أو تبايناته الاجتماعية والفكرية. لن نتوقف عند هذه الملاحظة، لأنها غير غائبة عن الكاتب، ولأنه يرى أن العلوم الاجتماعية الغربية كلها -رأسمالية أو اشتراكية- "كانت مجرد إجابة على أسئلة أوروبية حديثة، وأنها لا تستحق بالتالي صفة العلوم العالمية"، وأننا "نواجه من مواقع التبعية والتخلف الاقتصادي أسئلة الغرب، ويتطلب هذا أن ننشئ مدارس تختلف عن مدارسه، إذا أردنا أن نفهم مجتمعنا ومراحله في ضوء عقيدتنا السائدة".

وليس من شك في أن مجتمعنا مختلف وله تمايزاته الخاصة، و"قسماته" -بتعبير د. عمارة الأثير- المستقلة، وله من ثم أسئلته المختلفة التي تتطلب إجابات مختلفة.

ولكن السؤال النظري- هنا: أليس لكل مجتمع اختلافه عن المجتمعات الأخرى وقسماته المستقلة، وأسئلته الخاصة وإجاباته المتميزة، كذلك؟.

لماذا هذا الإصرار المستمر على "خصوصية" وتفرد مجتمعنا، وكأن كل مجتمعات العالم متماثلة متطابقة متناسخة، ونحن، وحدنا، المتميزون المخصوصون؟

ما هو مضمون هذا "التميز" الذي يلح عليه منظور التميز: هل هو أننا مجتمع متدين إسلامي؟ وهل نحن المجتمع المتدين الوحيد في الكون؟ هل هو أننا أصحاب حضارة قديمة عريقة؟ وهل نحن المجتمع الوحيد في الكون ذو الحضارة القديمة العريقة؟

أغلب الظن أن دعاة "المشروع المتميز" يهدفون ببساطة إلى الدعوة إلى مجتمع إسلامي متحضر (وهو ما أسماه عادل حسين: المعاصرة المؤصلة)، وإلى التأكيد أن الماركسية (وسائر الاتجاهات العلمانية- "الدنيوية"- بتعبير عادل حسين المقترح) لا تصلح -في رأيهم- لمجتمعاتنا المتدينة.

هل هذه هى الدعوة المنشودة ببساطة وبلا دوران؟

أفليس حريا بأصحابها، إذن، أن يدعوها مباشرة، دون حاجة إلى الاستغراق في مفاهيم التميز والتفرد والخصوصية وغيرها من مفاهيم تكاد تشارف بأصحابها تخوم "الشوفينية" والعنصرية الممجوجة؟.

وإذا كان كثير من المجتمعات ذا حضارة عريقة مثلنا، وكثير من المجتمعات ذا تدين مثلنا، (حتى هذه المجتمعات الغربية التي تختلف عنها)، فما هى القسمة الفارقة؟

الأرجح أن هذه القسمة الفارقة هى -عند منظري التميز العربي- أن الدين عندنا ليس منفصلا عن الحياة، إنه "دين ودنيا"، أي "عقيدة ونظام". وهنا نكون قد وصلنا إلى مشكلة الخلط أو التطابق بين "الدين والدولة".

هذا هو الفارق الملحوظ. وهو ما يجعل مفكري التميز والخصوصية يعتقدون بأن سمتنا الحضارية الفارقة هى "التوازن" بين الدنيا والدين، أي بين "الجوانب المادية والمعنوية".

هى، إذن، الدعوة إلى مجتمع إسلامي، وإن تنوعت الصياغات بين السلفيين والمجددين: من مجتمع

إسلامي تقليدي، إلى مجتمع إسلامي "معدّل".

صحيح أن النظريات الاجتماعية الغربية هى إجابات على أسئلة أوروبية، وأن لنا أسئلتنا وإجاباتنا المختلفتين، لكن ذلك لا ينبغي أن يجعلنا نتجاهل أن هناك أسئلة عامة تواجه المجتمعات وأجوبة عامة تقدمها المجتمعات البشرية، وإن انطوت كل من الأسئلة والإجابات على تنويعات وتمايزات ظروف كل مجتمع، وإلا سنصل في تجاهلنا إلى نفي الخبرة البشرية وإلى نوع من "التشرنق الذاتي" المستغرق في خصوصيته والمحصّن ضد تجارب الآخرين.

كما أنه صحيح أن تنبع إجاباتنا من واقع أسئلتنا ومشاكلنا المختلفة عن مشاكل الآخرين، لكن المرء يتساءل: وهل طالب أحد بنقل تجربة الاتحاد السوفيتي نقلا مباشرا وحرفيا إلى مجتمعنا العربي أو المصري؟.

إن أحدا ممن يوجه إليهم الكاتب نقده المتواصل لم يدع هذه الدعوة الحرفية، فيما عدا قلة من الدوجمائيين الحرفيين، الذين تهزم تطورات الواقع المصري والعربي ميولهم الميكانيكية يوما بعد يوم.

فإلى من، إذن، يوجه عادل حسين هذا النقد الجاف؟.

إن معظم -حتى لا نقول كل- الدراسات الاجتماعية الماركسية الحديثة -المصرية وغير المصرية- لا تنفي خصوصية المجتمعات المختلفة، والمجتمعات العربية خاصة، بل تؤكدها. كما تؤكد، من ثم، على أن الاسترشاد بالفكر الماركسي إنما هو -في جوهره- استرشاد بأدوات النظر والتعامل مع الواقع ومشاكله المتنوعة.

إنه، إذن، استرشاد "بالمنهج" في رؤية تاريخنا وتطورنا الاجتماعي، وليس عبودية لنتائج تطبيق هذا المنهج في مجتمعات مختلفة.

ولقد لجأ الكاتب، طوال فصول الكتاب، إلى تغافل هذا الفارق، وظل موجها نقداته الحادة -بلا هوادة ولا توقف- إلى نتائج تطبيق المنهج في الاتحاد السوفيتي تارة، وإلى القول بتقليد النموذج الاشتراكي (السوفيتي) على مجتمعاتنا العربية والمصرية تارة أخرى، لكي يتسنى له -عبر هذا العسف والقفز- التعريض "بالثقافة الغربية الماركسية" من خلال نقده للمقلدين- غير المبدعين إبداعا ذاتيا حضاريا خصوصيا- من شتى الاتجاهات.

والمقلدون، عنده، ثلاثة:

أصحاب الثقافة السلفية، وهم يجسدون "محاولة لاستخدام نموذج كلي منتزع من سياقه الاجتماعي والتاريخي".

الليبراليون، وهم يستوردون النموذج الليبرالي الغربي كنسق متكامل، متناسين منطق نشأة هذا النموذج، باعتباره كان "مجرد وسيلة لتمكين نخبة سياسية من قيادة الدولة ممثلة لتشكيل اجتماعي برجوازي أقدر على قيادة مشروع حضاري متكامل".

والماركسيون المرتبطون بالنموذج السوفيتي والصيني، الذين لم يفطنوا "إلى ضرورة إخضاع نموذج دكتاتورية البروليتاريا لأية محاكمة نقدية، ولا إلى فهم التركيب الاجتماعي الحقيقي للدولة، ولا لمعرفة

مدى حرية المناقشات السياسية أو دائرة انتشار المعلومات".

وهكذا، فإن عين الكاتب، دائما، على "النموذج التطبيقي"، لكي تظل تسديداته سليمة أو محتملة (من زاوية ما على الأقل)، لكنه أبدا لا يناقش "المنهج" ولا يتعرض عبر صفحات الكتاب كله لأركانه النظرية أو عناصره الفلسفية (المادية والجدلية) حتى لا يجد نفسه في "مأزق" لا يستطيع معه استئناف نقداته الحارة.



"المشروع الحضاري المستقل" هو الهدف الذي ينشده الكتاب وكاتبه. كيف نصل إلى هذا المشروع الحضاري المستقل؟

يجيب الكاتب، أن علينا أن نقوم "بممارسة نظرية مستقلة"، وأن ننهض بمشروع تنموي مستقل، وأن نقدم ممارسة "ديمقراطية" مستقلة، نابعة من خصوصيتنا التاريخية والاجتماعية والثقافية.

منهج الممارسة النظرية المستقلة ينطلق من "الإقرار بحقيقة المفهوم المحوري في العقيدة السائدة، عقيدة الحضارة الإسلامية، والمفهوم المحوري عندنا هو الإيمان بالله الواحد الخالق".

الانطلاق من هذا المفهوم المحوري سيجعل الإنسان الفرد والجيل الاجتماعي يهتم بالدنيا وبتنمية حظه فيها، ولكن دون أن يتحول معدل النمو إلى صنم يعبد، ودون ادعاء مغرور بحجم القدرات الإنسانية، مع إيمان بأن الحياة الدنيا ليست كل شئ، وأن بعدها حسابا. وأن مثل هذه المفاهيم من شأنها أن تفضي إلى نوع مختلف من الحياة الاجتماعية، وإلى درجة من الغيرية تؤثر في التماسك الاجتماعي وفي نمط الفعل الاجتماعي، وتؤثر كذلك في أنماط التنظيم.

هذا هو إطار المنهج الذي ينبغي أن تنبني عليه الممارسة النظرية المستقلة باتجاه مشروع حضاري مستقل، كما يراه عادل حسين.

وهو بالطبع إطار مناقض للإطار الدنيوي (العلماني)، الذي جعل الإنسان -لا الله- السيد المطاع، بحيث أصبح هذا الإنسان "معيار كل الاختبارات والسلوك "ومن ثم" ازدهرت مفاهيم المنفعة واللذة الحسية والفردية والتنافس المحموم"،وأن ذلك كله قد انعكس في نوع ما من الحياة الاجتماعية وفي أنماط ما من النظم الاجتماعية، "وعبرت النظريات عن ذلك كله، فأصبحت أكثر الأعمال الوحشية مبررة باسم العقيدة والعلم".

وبصرف النظر عما إذا كان المجتمع "الاشتراكي" ينطبق عليه هذا الذي يرصده الكاتب من سيادة مفاهيم المنفعة واللذة والحسية والفردية والتنافس المحموم، أم لا ينطبق.

وبصرف النظر،كذلك، عما إذا كان هذا المجتمع الغربي لا يحفل بغير هذه المفاهيم، أو يحفل بغيرها أيضا- من قيم حضارية وإنسانية.

فإن المسألة الأساسية، هنا، هى السؤال التالي:

هل حقا عاش المجتمع العربي الإسلامي، طوال أربعة عشر قرنا، حقيقة الإيمان بأن الحياة الدنيا ليست كل شئ، وحقيقة الغيرية التي تسبب التماسك الاجتماعي؟

وهل الإيمان العميق بأن الله هو السيد المطاع- لا الإنسان كما في العلمانية الغربية- عصم المجتمع الإسلامي من مفاهيم اللذة والمنفعة والحسية والفردية والتنافس المحموم؟.

ولا نظن أننا في حاجة إلى التذكير بالمعارك أو الصراعات الدموية والدسائس والفتن منذ وفاة الرسول ومنذ عصر الخلفاء الراشدين، مرورا بصراع "الفتنة الكبرى" و"كربلاء"، وعهد معاوية، والأمويين، والعباسيين، وصولا إلى عصر المماليك، وحتى سنواتنا الحالية، وانتهاء بلحظتنا الراهنة.

وإذا كانت أكثر الأعمال وحشية، في إطار العلمانية، تتم باسم العقيدة والعلم (فيما يرى عادل حسين)، فهل من التجاوز أن نقول إن الإيمان العميق بالله في -حد ذاته- لم يعصم المجتمع العربي الإسلامي من أن تتم فيه -كذلك - أكثر الأعمال وحشية باسم الله والعقيدة والدين، مع اختلاف -بل وتناقض- اتجاهات هذا التبرير بالله والعقيدة والدين.

إن الإيمان العميق بالله، الذي يسود المجتمع المصري كله، لم يعصم هذا المجتمع من أن تنفجر فيه منذ السبعينيات -وحتى لحظتنا الراهنة- "مفاهيم المنفعة واللذة والحسية والفردية والتنافس المحموم" بل إننا نضيف: والقتل والجريمة والانحطاط الخلقي والاجتماعي والغيبوبة والاغتصاب والهجرة والمخدرات، بشكل لم يسبق له مثيل.

ولم يعصم المجتمع من أن ترتكب فيه أكثر الأعمال وحشية، مبررة بالعقيدة والدين (هل نذكر بالمطاوي في الجامعة، وبقتل الشيخ الذهبي، واعتقال المعارضين لأنهم غير مؤمنين، وقمع انتفاضة يناير ٧٧، وزيارة السادات للقدس، حتى اغتيال السادات نفسه؟).

ألم تكن كل هذه الممارسات من "أكثر الأعمال وحشية"، وألم تتم مبررة بالعقيدة والدين، على اختلاف اتجاهات التبريرات؟

باختصار نود أن نقول:

إن أكثر الأعمال وحشية يمكن، كذلك، أن تمارس باسم الدين والإيمان. وإذا كان الدين والإيمان من هذه الممارسات براء، فإن العلمانية، من هذه الممارسات براء.

إن الأعمال البشعة يمكن أن تمارس باسم أية عقيدة (علمانية كانت أو دينية)، لأن المعيار في كلا الحالين هو "الإنسان" الذي يطبق العقيدة في الواقع الإنساني.



كيف تُصاغ قضية التنمية المستقلة -نظريا- في نطاق مشروع التجدد الذاتي والاستقلال الحضاري الذي يطرحه عادل حسين.

يجيب الكاتب بأن تغيير نمط الاستهلاك السلعي المدمر (الغربي طبعا) لن يتحقق في منظومته

الفكرية المقترحة، إلا "بثورة فلسفية في تشكيلة الأفكار والمعتقدات الموجهة وفي النسق القيمي للأفراد".

وهذا كله سيتم في سياق "الثقة في قدرتنا على الحكم والتقييم والابتكار"، وهى ثقة مدعومة "باستناد وإيمان بعظمة ما يمثله تراث الحضارات الشرقية وإنجازها التاريخي".

وعلى ذلك، فإن "هدف الاستقلال الحضاري مطلوب، إذن، كضابط وموجه لتطور مجتمعنا، وهو في نفس الوقت شرط "مهم" لصياغة النمط الاستهلاكي على نحو ملائم، وهو بالتالي شرط مهم لمجرد إحداث تنمية مستقلة".

وهكذا تصل المنظومة -هنا- إلى ذروة من ذراها الموغلة في الفهم المثالي: الثورة الفلسفية والقيمية شرط التنمية الاقتصادية والاجتماعية المستقلة وصياغة نمط استهلاكي ملائم!.

بعبارة أخرى، فإن الاقتصاد والتركيب الاجتماعي لن يتغيرا إلا إذا تغيرت قيمنا وأفكارنا ونفوسنا وأرواحنا سلفاً.

والحق أن هذه الذروة المثالية إفراز منطقي لمثل هذه "الأنساق" من المشاريع الحضارية المتغنية بالذاتية والخصوصية والتفرد.

على أن الكاتب لم يترك لنا فرصة أن نعيد التفكير فيما إذا كان يعتبر الثورة الفلسفية سابقة -وشارطة- للتغيير الاجتماعي والاقتصادي، أم يعتبر أن التجادل بينهما -على الأقل- هو الصياغة السليمة. لم يترك لنا هذه الفرصة لأنه سرعان ما استعار ما يعبر عن فكرته بوضوح وجلاء في الآية القرآنية "إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم"، ثم لم يلبث أن أكد هذا الفهم في موضع آخر من منظومته بقوله "إن التنمية النفسية والقيمية والأخلاقية والفلسفية "هى الجهاد الأكبر" (جهاد النفس)، وأن التنمية الاقتصادية المستقلة هى "الجهاد الأصغر".

وليس في نية المرء أن يدخل -بخصوص هذه المسألة- في لجاجة المحاورة العتيدة: أيهما أسبق، الروح أم المادة، الفكر أم الواقع؟ وأيهما يشرط الآخر: البناء الفوقي أم البناء التحتي؟

فالدخول في هذه المحاورة العتيدة سيكون من قبيل الممارسات النظرية التقليدية التي يدعو عادل حسين لتجاوزها، من ناحية. كما أن الفهم السليم للعلاقة بين هذه الثنائيات قد تجاوز تراتبها الميكانيكي القديم الذي ساد في المفاهيم المدرسية، من ناحية ثانية.

ولأنني، في الأصل، لست ممن يرون في "البناء الفوقي" مجرد تابع ذليل تال "للبناء التحتي" كمفعول به لا فاعل، وإنما ممن يرون له حضورا فعالاً مؤثرا في إطار من التفاعل الجدلي بين كلا البنائين.

على أنني، مع كل ذلك، أود أن أسأل، ببساطة:

كيف يمكن أن نفهم قيام مثل هذه الثورة القيمية الفلسفية، في قلب وحل إطار اجتماعي واقتصادي وسياسي وثقافي واستهلاكي منهار ومتدهور ومتحلل؟ وقد فصل عادل حسين نفسه العديد من مظاهر هذا الانهيار والتدهور والتحلل تفصيلا كاملا.

هل يمكن تخليص الناس من "التبعية الوجدانية والقيمية" وهم، في نفس الوقت، غارقون في تبعيات اقتصادية واجتماعية وسياسية وسلوكية وثقافية، وفي خراب عميم؟

يتضح لنا، الآن، أن هذه الأنساق الفكرية التي تنفر من الحديث عن الواقع الاجتماعي والطبقات، وتلك الأنساق التي هجرت التفكير الاجتماعي والطبقي، وتحرص على تجنب أي تفسير تشوبه شائبة من الإطار النظري المتروك، تصل في حرصها المتجنب إلى درجة من الغلو لا يصل إليها الخصوم الأصليون.

وإن هذا الحرص ليصل بأصحابه، في أغلب الأحيان، إلى ما دون "البيئيين" الأقحاح. هؤلاء البيئيون الذين يمكن أن يمارسوا الاعتقاد بأن البيئة المحيطة والعوامل شبه الاجتماعية تؤثر تأثيرا ملحوظا على نشأة أو تطور أو ازدهار الأفكار والقيم والمعتقدات.

لكن الماركسي السابق ينأى عن "أدران" هذه التفسيرات، حتى يصل في نأيه إلى حد الاستشهاد بتجارب يعتبرها مثالا على "المشروع الحضاري المستقل"، غاضا البصر عن المتغيرات الفارقة في مثاله المضروب.



يضرب الأستاذ عادل حسين مثلا على الاستقلال الحضاري الذي يدعو إليه بتجربة الصين، فيرى أن الصين "سيظل توجها نحو مشروع حضاري مستقل"، وأن هذا التوجه نحو المشروع الحضاري المستقل "هو الجوهر الذي ينبغي أن نستلهمه في عالمنا العربي".

وبغض النظر عن أنه يستخدم هذا النموذج باعتباره أحد النماذج التي تمكنه من الغمز واللمز الدائمين –بطول الكتاب– على التجربة الاشتراكية السوفيتية، فإنه في هذا الاستشهاد يتخطى بعض الحقائق التي لا تخدم منظومته في المشروع الحضاري العربي الإسلامي المستقل، من مثل:

أ– إن نموذج الصين نفسه، يؤكد أن الاسترشاد الأساسي بالفكر الماركسي هو الاسترشاد "بالمنهج" "لا" بالنموذج التطبيقي "الذي ينتجه استخدام المنهج في واقع ما. ومن ثم، فإن إصرار الكاتب على ضرورة عدم نقل تجارب الآخرين حرفيا، وكأن بمصر من ينقلها حرفيا، يصبح خارج السياق.

ب– إن هذا النموذج المحتذى، الخاص المتفرد "الشرقي"، الذي ينبغي لنا أن نستلهمه في عالمنا العربي، قد تم ضمن الإطار العام للفكر الماركسي "الغربي"، ولكن بإضافات الخصوصية النوعية.

ج– إن هذا النموذج الحضاري الباهر كان بلدا متدينا، لكن التدين لم يعق أبناءه عن الالتفاف حول الثورة الاشتراكية تحت وهم الخصوصية أو الإيمان أو العقيدة الدينية.

وهذا هو الدرس الذي لم يرد عادل حسين أن يرصده لنا من هذه التجربة:

إن خبرة البشرية تقول إن الناس تكون حيث تكون مصالحها ومتطلباتها الاجتماعية والاقتصادية والإنسانية (الروحية) متحققة، لا حيث يكون الرب. أو بصياغة أدق: إن الناس لا تتصور أن لا يكون الرب حيث تكون مصالح معاشهم الإنساني.

د-إن الثورة الثقافية (أو الحضارية بتعبير عادل حسين) في الصين لم تسبق -أو تشرط- التنمية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وإنما كانت استجابة لها وتجسيدا .وربما لو كانت قد سبقتها لما تقبلها الناس أو استجابوا لها وهم ما يزالون في انقهارهم الاجتماعي والاقتصادي والإنساني.



كيف يرى عادل حسين مسألة نظام الحكم وطبيعة -أو ضرورة- الديمقراطية في ظل فكره الجديد الراهن؟.

تحت عنوان "المحددات التاريخية والاجتماعية لقضية الديمقراطية" يقدم الكاتب إجابته. نقطة الأساس في هذه الإجابة هى أن "الديمقراطية" ليست سوى محصلة الممارسة الغربية، التي تختلف عن محصلة الممارسة العربية.

وهو يقسم المواقف السائدة في المناهج المعاصرة للفكر العربي، فيما يتصل بقضية الديمقراطية خصوصا وبغيرها من قضايا عموما، إلى ثلاثة اتجاهات:

أولها المقلدون: وهم نوعان: تقليد أصحاب الثقافة الإسلامية، وهؤلاء سنجد أن "أغلب كتاباتهم تقدم مجتمع الراشدين كنموذج تلزم استعادته أو يلزم تقليده "وتلك" محاولة لاستخدام نموذج كلي منتزع من سياقه الزمني، بل من سياقه الاجتماعي"

وتقليد أصحاب الثقافة الغربية، ليبرالية وماركسية.

أما أصحاب الثقافة الغربية الليبرالية فهم "لا يبحثون في منطق نشأة هذا النموذج، ولا في منطق تطوره في بيئته أو عدم ملاءمة بعض مكوناته لنا"، ذلك أن الديمقراطية في التجربة الغربية الليبرالية "كانت مجرد وسيلة لتمكين نخبة سياسية معينة من قيادة الدولة ممثلة لتشكيل اجتماعي برجوازي أقدر على قيادة مشروع حضاري متكامل".

وأما أصحاب الثقافة الغربية الماركسية فإنهم ينقلون تجربة النموذج السوفيتي أو الصيني "دون أية وقفة تحليلية أو نقدية". ومن ثم فهم يستوردون النموذج دون أن يفطنوا "إلى ضرورة إخضاع نموذج ديكتاتورية البروليتارية لأية محاكمة نقدية". ولم يسع الداعون إلى تقليد هذا النموذج "لفهم التركيب الاجتماعي الحقيقي للدولة، أو لمعرفة مدى حرية المناقشات السياسية أو دائرة انتشار المعلومات، أو كيفية صنع القرارات السياسية".

الديمقراطية، إذن، مفهوم غربي ومحصلة غربية، وعلينا ألا نأخذها على عواهنها حتى لا نكون مقلدين. فإن لنا فيما يتصل بمسألة الديمقراطية خصوصية تنبع من تاريخنا المتميز. هذه الخصوصية التي تؤطرها اعتبارات ومحددات عديدة.

ما هى هذه المحددات؟.

أول هذه المحددات أن مفهوم الديمقراطية يرتبط بمفهوم الدولة، والدولة هى "المجتمع المحكوم

مركزيا"، وهذا الحكم المركزي "ضرورة موضوعية" كما ينقل الكاتب عن ابن خلدون.

ولا ندري من أين جاء عادل حسين بهذا الربط الجازم الحاسم بين مفهوم الديمقراطية وبين الدولة؟ ولماذا لا يرتبط مفهوم الديمقراطية -على سبيل المثال- بمفهوم الشعب، أو بمفهوم التعددية الاجتماعية، أو بمفهوم الصراع الوطني مع العدو الداخلي أو الخارجي، أو بغيرها من مفاهيم؟.

وإذا كانت الديمقراطية مرتبطة بالدولة، فلماذا ينتقي من تعريفات الدولة أنها "المجتمع المحكوم مركزيا" دون غيره من تعريفات؟ لماذا لا تكون الدولة هى "المجتمع المتعدد الطبقات، والذي يقاد في صالح هذه الطبقات "على سبيل المثال- أو هى" المجتمع الذي يضم حاكمين ومحكومين، تكون الصلة بينهما سليمة وصحيحة طالما كان الحاكمون يديرون المجتمع لصالح المحكومين"؟.

لن نفرط في الأسئلة، فاختيارات عادل حسين ليست عشوائية أو عفوية، إنه يربط الديمقراطية بالدولة ويربط الدولة بالمركزية ليصل إلى أن المركزية ضرورة موضوعية، فيكتمل منطقه المحكم، شكليا، على النحو التالي: الديمقراطية تفضي للدولة، الدولة تفضي للمركزية، إذن الديمقراطية تساوي المركزية.

النتيجة، بكلمة واحدة، هى: إن خصوصية شكلنا الديمقراطي تحتم الحكم المركزي المناقض للديمقراطية التعددية.

ولقد وصل الكاتب إلى هذه الصياغة الصريحة في غضون طرحه النظري، بعد قليل من التمهيدات، التي سنواصل تتبعها نقلة بعد نقلة.

ولأن السمة الأساسية للعلاقة بين الحاكمين والمحكومين في أغلب الحالات هى "التكامل من خلال الدولة"، فهنا تكمن "أهمية الدور المتميز للنخبة" السياسية والفكرية.

ويفصل الكاتب مسألة النخبة هذه التي يحل صراعها محل الصراع الاجتماعي -بوضوح كامل- تفصيلا دقيقا يؤكد أن تركيزه عليها لم يكن أمرا عارضا، بل إنها محور جوهري من محاور نظريته في نظام الحكم المنشود للنهضة المنشودة على ضوء تجربتنا الخصوصية المتميزة.

فما هى مواصفات نخبة عادل حسين؟.

هذه النخبة لها سمات عديدة فهى ذات تكوين مركب، وذات تدريب خاص، تضع مصالح الطبقة الحاكمة في المرتبة الأولى من اهتمامها، ولكن دون أن تتخلى عن النظرة الأبعد، ودون التوقف عند حدود المصالح الضيقة والمباشرة لأفراد هذه الطبقة!!.

والدولة تحافظ على النظام الاجتماعي بما فيه من تراتب وتقسيم للمال والثروة، وهى تستخدم القمع لتحقيق ذلك بالتأكيد، ولكن وفقا لأعراف وقواعد محددة، وكحل أخير. وهى تتمكن من جعله حلا أخيرا بواسطة "العدل" الذي توسع فقهاء الفكر السياسي الإسلامي العربي في شرحه.

وقبل أن نواصل، نود أن نتوقف عند بعض الملاحظات:

أ- نلاحظ ابتداءً أنه لا اعتراض من حيث المبدأ -عند عادل حسين- على استخدام الدولة للقمع، في بعض الحالات، كضرورة لحفظ استمرار النظام الاجتماعي.

ب-على الرغم من توسع عادل حسين في شرح مفهوم النخبة، فإنه لم يوضح لنا كيف سيمكن الحفاظ على هذه المعادلة التي يرى أن النخبة تتصف بها: الاهتمام بمصالح الطبقة الحاكمة في المرتبة الأولى، دون التخلي عن النظرة الأبعد، ودون التوقف عند الحدود الضيقة للمصالح المباشرة لهذه الطبقة". ولم يوضح لنا، أصلا، ما إذا كانت هذه النخبة ستكون "في" السلطة أم ستكون "بجوار" السلطة أو حولها؟ أي أنه لم يبين "موقع" هذه النخبة في خريطة الحكم، ليتركنا نخمن هذا الموقف بحسب ما يوحي به حديثه من فقرة لأخرى، وبحسب ما نفهمه من هذا الحديث.

إن تعيين وتحديد "موقع" هذه النخبة من خريطة السلطة ليس مشكلة شكلية. بل هى جوهرية وهامة، لأن هذا التعيين والتحديد هو الذي سيترتب عليه إدراكنا لمصداقية دور هذه النخبة، وفعالية أو عدم فعالية وظيفتها المنشودة.

ولعل هذا السبب، بالضبط، هو ما جعل الكاتب يقدم مسألة موقع هذه النخبة "بغموض" وتعميم، لأن تعيينه لموقعها، في حقيقة الأمر، سيؤثر بشدة على نظريته في نظام الحكم بأسرها.

ج- هذه الأعراف والقواعد المحددة التي ستحكم استخدام الدولة للقمع، من أين ستأتي؟ ومن الذي سيضعها؟ أم أن هذه الأعراف والقواعد لن يضعها أحد بعينه، وإنما سوف تكتسب وتستقر مع الزمن، زمن تجربة القمع، حتى تستتب أعراف وقواعد محددة لممارسته وضبطه؟ ومغزى ذلك أن نتوقع أن تمر فترة طويلة يمارس فيها القمع بلا ضوابط أو أعراف تحكمه، وتهدر فيها حريات عديدة ودماء كثيرة، قبل أن تستقر هذه الأعراف والقواعد!.وإذا استتبت هذه الأعراف، أخيرا، فمن ذا الذي سيضمن أن استخدام القمع سيتم وفق هذه الأعراف؟. ومن ذا الذي سيضمن أنه سيستخدم كحل "أخير" وليس كحل "أول" أو دائم؟.

هل النخبة هى التي ستضمن ضبط هذا الاستخدام؟ إذن، فالنخبة ليست "في" السلطة، بل "بجوارها" أو "حولها" ولكن من سيضمن لهذه النخبة نفسها أن تنجو من القمع فلا تُعتقل أو تُقتل؟ ألا يحفل تاريخنا العربي (المتميز) بأمثلة عديدة لقمع السلطة لهذه النخبة نفسها؟.

يجيبنا الكاتب بأن "العدل" هو الذي سيجعل الدولة تستخدم القمع كحل أخير. ولكنه لم يحدد لنا أي عدل؟ هل هو عدل الفقهاء النظري، أي تصور النخب الفكرية عن العدل؟ علما بأن هذه النخب، بتعبير الكاتب "ستضع مصالح الطبقة الحاكمة في أولوية الاهتمام".

أم هو عدل السلطة والدولة، أي تصور السلطات الحاكمة للعدل، ذلك التصور الذي يحدده كل حاكم وفق تطلعاته ووفق موقفه وموقعه الاجتماعيين؟.

ويرى الكاتب أن هناك نسقا "مصريا" للنظام السياسي، مفرداته: الزعيم ذو الصلاحية الواسعة، النخبة المتميزة المحيطة، جماعة الضغط الموازنة لصلاحيات الزعامة المتفردة. ولم يقل لنا: هل علينا أن نعمل من داخل هذا النسق دائما؟ أم ينبغي تجاوزه وتغييره وتطويره؟ أم أن لهذه الأنساق المستمرة خلودا سرمديا لا يزول ولا يتبدل؟

هذا النسق المستمر آلاف السنين، قد امتد في الطبعة الإسلامية: صلاحية كبيرة للإمام-أو

الحاكم، مؤسسات موازنة تحاصر هذه الصلاحيات. والأمر عند الكاتب- هو "أن هذه المؤسسات الموازنة هى التي أصابها العطب والتآكل في الأنساق السياسية المعاصرة، فتحولت القيادة إلى الاستبداد الرهيب؟.

على أن الكاتب لم يبين لنا ما إذا كان هذا العطب والتآكل قد أصاب هذه المؤسسات ذاتيا (كأنها أعطبت حالها بنفسها) أم أن سياسات النسق واتجاهات السلطة القابضة الملهمة الفذة هى التي أعطبتها وجمدتها وعطلت دورها الحقيقي؟.

إن ملاحظة الكاتب نفسه عن عطب وتآكل هذه المؤسسات الموازنة تأكيد ضمني على عدم تحقق لعبة التوازن التي يرمي إليها تصوره للنسق المتناغم، طالما كانت هناك سلطة عبقرية مفوضة (من قبل التاريخ والقدر)، وطالما ليست هناك ضوابط عملية وتشريعية ودستورية و"ديمقراطية" ملموسة على المستوى التنظيمي وعلى المستوى السياسي وعلى المستوى الاجتماعي في آن.

ولما كان الأمر كذلك في نسق المشروع المستقل فإن "الأشكال المؤسسية لمشاركة النخبة السياسية لا تتقيد بصيغة واحدة. والتعدد الحزبي على وجه التحديد لا يبدو ملائما، إلا في أحوال نادرة ووفق شروط واضحة. كما أنه "ليس الجوهري هو أن تكون السلطة القائمة بالتشريع منتخبة، ولكن الجوهري هو أن تحاط بقدر من الضمانات التنظيمية والقيمية في مواجهة السلطة التنفيذية".

وطالما كان المشروع المستقل يحل جماعات الضغط الموازنة محل سائر الأشكال التنظيمية (الديمقراطية) وسائر الحقوق القانونية في التظاهر والإضراب، فما الحاجة لاى من هذه الحقوق القانونية "بل" أن الاعتراف القانوني بهذه الأشكال (التظاهر والإضراب) يمكن أن يساء استخدامه بحيث يعرض النسق في مجمله إلى هزات يصعب احتمالها. ولكن عدم الاعتراف القانوني بهذه الأشكال يقابله أنها عمليا احتمال قائم، ومجرد قيام هذا الاحتمال يساعد في دفع النسق لتصحيح أخطائه عبر استجابات رشيدة من قيادته "الرشيدة".

إن كل شئ، إذن "هو من أجل سلامة النسق الموجود سلفا تقريبا، فالتظاهر والإضراب قد يعرضان النسق للهزات، ومن ثم فهما ممنوعان. لكن لهما فائدة لصحة النسق، إذ أن التلويح بهما كإمكانية فعل واردة، هو في صالح النسق، لأنه يجعله يصلح من نفسه ويستجيب للمطالب، فيفيد الشعب بالتلبية، ويفيد نفسه بالبقاء وامتصاص السخط.

والواقع، أن المرء لا يجد مفرا -في النهاية- من أن يواجه هذا التصور بالأفكار البسيطة التي قد لا يحبها المفكرون غير البسطاء، ليقول جملة واحدة:

هكذا ينتهي المشروع الثوري -المستقل الموروث والمنشود- بصاحب النسق المتميز المتناغم، إلى إنكار التعدد السياسي، أي إنكار حق الطبقات في تكوين تنظيماتها المستقلة ليصبح لها تعبيراتها الفكرية والاجتماعية المستقلة، والى الدفاع مجددا عن فكرة "المستبد العادل"، وإلى إنكار الانتخابات التشريعية، وإلى إنكار حق التظاهر والإضراب!.

إن مؤدى ذلك كله، أن الكاتب ينتهي إلى التعارض مع مجمل الأهداف الحالية التي تجهد من أجلها

الحركة الوطنية الديمقراطية المصرية والعربية، تلك الحركة التي يعد عادل حسين وهنا المفارقة الزاعقة- واحدا من فرسانها التاريخيين والراهنين.

وما يزال هذا الكتاب حافلا بالعديد من القضايا المثيرة والحيوية التي تستأهل الجدل والخلاف والحوار الجاد بما تضيق عليه صفحات قليلة.

وحسب صاحبه جديته في تناول قضايا أمته وفي طرح مشروعه طرحا متكاملا، وحسبه شجاعته -رغم كل شئ- في اختراق العديد من القضايا المؤرثة للخلاف والصراع الفكري.

وحسب ملاحظاتنا البسيطة -أصابت أو أخطأت- أنها حاولت أن تتحاور بجدية حول بعض المواضع في كتاب مثير يكون قد حقق غايته إذا أثار الحوار الواسع -حتى ولو كان حادا- حوله، ولعل غيرنا من المتخصصين والمعنيين مباشرة يكونون أقدر على المنازلة الفكرية المطلوبة.



"فكرة"، العدد ٨، ١٩٨٥

اغتيال العقل وإدانة الحداثة

قراءة نقدية لكتاب د. برهان غليون

الدكتور برهان غليون مفكر عربي سوري، من أبرز المساهمين الراهنين في البحث الدائر، منذ سنوات، حو ل قضايا الفكر العربي واتجاهاته وسبله نحو نهضته المرجوة. وقد صدرت للدكتور غليون في هذا الطريق، كتب: الدولة والصراع الاجتماعي في سورية (بالفرنسية) ١٩٧٤- بيان من أجل الديمقراطية ١٩٧٨- المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات ١٩٧٩- خطاب التقدم، خطاب السلطة (بالفرنسية)١٩٨٢- التاريخ وتنوع الثقافات (بالفرنسية)، مع آخرين١٩٨٤.

و"اغتيال العقل: محنة الثقافة بين السلفية والتبعية" هو أحدث إسهامات الدكتور غليون في قضية الفكر العربي، وقد صدر عن دار "التنوير" مؤخرا.

وينقسم الكتاب إلى أربعة أقسام رئيسية، تأخذ العناوين التالية: زمن الفتنة (في منهج التفكير العربي الحديث)، زمن النكسة (في التجاوز الحضاري وإشكالية التغيير الثقافي)، زمن الغربة (في انحلال المدنية العربية وإشكالية العودة إلى الأصول)، زمن الوعي (في الوعي الذاتي، ونظرية النهضة والإبداع التاريخي). ويتضمن كل قسم عددا من الفصول، تسبقها جميعا مقدمة ضافية، وتختمها خاتمة مركزة.

هل هناك أزمة نهضة عربية؟

يجيب الدكتور برهان غليون، على هذا السؤال، بالإيجاب مباشرة، منذ السطور الأولى في "اغتيال العقل" حيث يقرر أن صعود الهيمنة الأوروبية، والغربية بعامة، قد أعلن في العالم أجمع، نهاية المدنيات الكلاسيكية، وبداية تحلل بنياتها الأساسية، وأدخلها في أزمة تاريخية طويلة، مادية وروحية، ولم تكن المدنية العربية بمعزل عن هذه الهزة التاريخية، بل كانت في قلبها.

في مقدمته "أزمة التقدم العربي" استعرض الدكتور غليون المحاولات التي هدفت إلى البحث عن توازنات جديدة -بعد انهيار الإمبراطورية الإسلامية- عقلية وسياسية واقتصادية منذ انهيار السلطة العثمانية، بحافز مقاومة خطر التحلل الكامل والتلاشي تحت ضغط المرحلة الاستعمارية التقليدية.

من هذه المحاولات، كانت هناك تجريتان بارزتان.

الأولى: هى تجربة محمد علي، التي كانت أولى هذه المحاولات وأكثرها طموحا. هذه التجربة التي

سقطت تحت ضربات التدخل الأجنبي الغربي "لأنها بقيت حركة عسكرية بيروقراطية وفوقية عاجزة عن تعبئة الطاقات العربية الفاعلة في تلك الحقبة، والموزعة في معظم أرجاء الإمبراطورية العثمانية الواسعة".

والثانية: هى تجربة الثورة الناصرية.

وهذه المحاولة، هى الأخرى، فشلت لأن نظامها "كان يشك في المبادرة العقلية والأيديولوجية، وميالا إلى محو كل ما سبقه، وضعيف التقدير لأهمية العوامل الاقتصادية ومشاكل الاستقلال الاقتصادي والتنمية، فلم يقبل من الفكر والأيديولوجية إلا ما يدعم مركزه السياسي. ولم يقم في مجال التنمية إلا بما يقوي من مركزه الاجتماعي ويحفظ له قاعدة الولاء التقليدية أو الجديدة".

انهيار هاتين المحاولتين أعاد المجتمع العربي إلى أزمته المفتوحة.

ما هى هذه الأزمة المفتوحة؟

هى انهيار التوازنات الاجتماعية والإقليمية. التي خلفها وضمنها النظام القومي، وانفتاح الصراع من جديد بين مختلف مكونات الجماعة العربية: الفكرية والسياسية والاجتماعية والدينية والطائفية، على مصراعيه، من أجل إعادة توزيع الثروة والمواقع السياسية والاجتماعية، ومن ثم: انحلال روابط التضامن الداخلي والإقليمي، وانفلات القوى دون ضابط، والجنوح نحو سياسات الانكفاء على الذات وخدمة المصالح الأنانية، أي زوال العام وصعود الخاص إلى مقدمة المسرح الاجتماعي.

ويستعرض الدكتور غليون، هنا، مظاهر الأزمة الراهنة، ويفسر عجز المجتمع العربي عن طرح البديل للخروج من المأزق، وتحديد معالم سياسة قومية بديلة. وينتقد، بالتالي، النظرات المتعددة لتفسير الأزمة وتحليلها.هذه النظرات التي "تتسم بغياب الوعي الموضوعي بأبعاد المشكلة الاجتماعية والتاريخية، وغياب الرؤية الواضحة والتصور السليم والتفسير المقنع الذي يخلق إرادة الفعل، ويفتح أفق العمل ويبعث في الإنسان الأمل".

أما قوى التغيير الاجتماعية التي توجد في الوضع العربي، فإن ضعفها الرئيسي -عند الدكتور غليون- راجع إلى ضعف الحركة القومية والمعارضة السياسية في العديد من البلدان العربية، هذه الحركة التي ما زالت تنطلق من نفس المنطلقات الفكرية والأيديولوجية للنظم القائمة، وكل معركتها مازالت مركزة على تأكيد تفوق النظام القومي العربي (الناصري) السابق على النظم اليمينية القائمة. وهى معركة خاسرة سلفا، لأنها تدافع عن الماضي، وعن نظام فقد مصداقيته لأنه، بالضبط، لم يستطع أن يثبت جدارته وفعاليته.

ومن هنا، فإن الباحث يرى أن اليسار القومي لن يستطيع أن يسترجع المبادرة التاريخية بالإصرار على الدفاع عن نظام تتطلع الجماهير إلى تجاوزه، وتنظر إليه كتجربة من التجارب المجهضة، فقد تغيرت العقود وتبدلت خارطة القوى الاجتماعية العربية وتوجهاتها السياسية والنفسية، كما تغيرت الظروف الخارجية.

المطلوب الآن -وتلك دعوة "اغتيال العقل" الكبرى- ليس إصلاح النظام القومي، بل التفكير من جديد بهذه الأزمة التاريخية ودراسة الردود التي قدمناها في أكثر من قرن. إن المناخ الآن مؤهل لهذه المسألة، فالمجتمع العربي اليوم يشهد "أكبر مراجعة فكرية" تبرز في الج رأة على طرح موضوعات جديدة، أو العودة إلى طرح المسائل الكبرى التي طرحناها على أنفسنا في عهد النهضة الأول، وتعبر عن حاجة الفكر إلى أن يعيد فحص مفاهيمه كخطوة أولى على طريق "إعادة تأسيس" نفسه كفكر فاعل وإيجابي.

و"اغتيال العقل" -في هذا السياق- هو مشروع الدكتور برهان غليون في عملية الفحص وإعادة التأسيس والمراجعة، التي يدعو إليها الفكر العربي الراهن، دعوة حارة.

على أن هذا الكتاب، كوحدة، هو بداية مشاركة كبيرة، يميز فيها الباحث بين ثلاث مسائل رئيسية هى: المسألة الثقافية- والمسألة السياسية- ثم المسألة الاجتماعية. ومشروع الباحث يبدأ بالمسألة الثقافية، التي يجسدها "اغتيال العقل"، وهو يفسر الابتداء بالمسألة الثقافية بسببين:

الأول هو أن مسألة الثقافة، والصراع على تقدير مكانة الثقافة العربية في النهضة، كانت وما تزال ميدان النقاش الرئيسي بين المثقفين العرب حول مشاكل النهوض والتقدم.

والثاني هو أن العقل يستطيع أن يطل من الثقافة، باعتبارها مجموعة القيم العامة التي تلهم سلوك الجماعة وممارستها الفكرية والسياسية والاقتصادية، على مجمل البنية الاجتماعية.

كانت هذه هى الملامح العامة للأرضية النظرية التي قدمها الدكتور غليون في مقدمته "أزمة التقدم العربي" والتي سوف ينطلق منها في صلب بحثه المستفيض، مستهديا بها في إعادة فحص أسئلة وإجابات النهضة العربية الأولى والمرتقبة.

ونظرا لهذه الأهمية البالغة التي يحتازها هذا المنطلق النظري، فإنه ينبغي علينا -منذ البدء- أن نتوقف برهة قصيرة، نسوق فيها ملاحظة ضرورية على تفسير الباحث للابتداء بالمسألة الثقافية دون المسألتين الأخريين.

مؤدى هذه الملاحظة هو الخشية من أن يصل تقدير المسألة الثقافية إلى حدود تفسير "الاجتماعي بالثقافي" فتنقلب بذلك الصلة الصحيحة بين المسألتين.

صحيح أن الصراع الثقافي كان هو الصراع الأكثر بروزا في حوار المثقفين العرب، لكنه لم يكن كذلك، لذاته، بل كان كذلك لأنه كان -دائما- بمثابة "الكناية" عن ما يعبر عنه من صراع اجتماعي.

إن تفسير "الثقافي بالاجتماعي"- لا العكس، كما يشي منظور الدكتور غليون- يعصمنا من مثل هذه المقولة المقلوبة التي ينطلق منها، ليرى أن الثقافة هى التي تلهم سلوك الجماعة وممارستها السياسية والاقتصادية.

والواقع أن هذا المنظور "الفوقي" سيطل برأسه الفينة بعد الفينة، في مناطق عدة من بحث الدكتور غليون.



يبدأ الدكتو ر غليون تحليله التشريحي لمنهج التفكير العربي الحديث، فيرى أن المشكلة الأساسية للثقافة العربية أصبحت هى التناقض بين الحداثة والتقليد، بين المعاصرة والأصالة.

ضمن هذا التناقض تعددت المواقف والآراء واختلطت التحليلات، بين من ينكر على الثقافة العربية احتواءها على قيم التقدم والتغيير، ومن يؤكد فيها على عناصر هذا التقدم، وبين من يدعو إلى تجاوزها وإقصائها عن موقعها الاجتماعي المتميز، ومن يطالب بإحيائها وتدعيم مركزها ضمن الجماعة القومية، بين من يرفضها كقاعدة للتقدم، ومن يقبلها كأساس له.

وقد اتخذ هذا الحوار/ الصراع مر احل وصورا عديدة، كان أهمها في نهاية القرن الماضي، حينما صارت صراعا حادا بين السلفية الإسلامية والعلموية التطورية الاجتماعية (جمال الدين الأفغاني، علي أحمد خان، محمد عبده، فرح أنطون، شكيب أرسلان، محمد كرد علي، لطفي السيد وشبل شميل وسلامة موسى وطه حسين).

كان هذا الصراع يجسد الانجذاب بين قطبين: رفض الغرب لتأكيد الذات، ورفض الذات لتأكيد الحضارة والإيمان بها والاندماج فيها.

ينطلق الثاني من الاعتقاد بعالمية الحضارة، ويرى أن تأخر العرب كامن في تمسكهم بثقافتهم والقيم النابعة منها، وينطلق الأول من الإيمان بأن الحضا رة الراهنة هى حضارة غربية محضة، وأن تعميمها لا يحمل في ذاته إلا مصادرة تاريخ الشعوب الأخرى وقتل ثقافتها وإزالتها من الوجود.

إن خطورة هذا الصراع، فيما يرى الباحث، تأتي من أنه يكاد أن يشق المجتمع العربي إلى فريقين بل أن يشق الوعي العربي ذاته على نفسه ويدخله في صراع ذاتي دائم، يمنعه من أية حركة إيجابية ويغلق عليه كل آفاق التغيير.

على أن السؤال الذي يطرح نفسه في مواجهة الباحث هنا: هل هذا الصراع حقا، صراع ذاتي؟ أليس تعبيرا عن تيارين اجتماعيين واضحين: تيار الدعوة للتغيير والتقدم (على ما يشوب بعضه من تطرف)، وتيار ا لثبات والجمود (على ما في بعضه من أصالة)؟

في هذا الضوء، لن نجد أن هذا "الانقسام" سمة يختص بها مجتمعنا وحده إذ هى سمة من سمات المجتمعات الطبقية، التي تدعو إحدى الطبقات فيه إلى واقع اجتماعي وأيديولوجي ثابت جامد لمصلحتها، بينما تدعو الطبقة الأخرى فيه، إلى التغير الاجتماعي والأيديولوجي لمصلحتها، كذلك.

ولقد كانت هذه "الثنائية" موجودة، قبل "النهضة الأولى" بزمان بعيد، أيام نهضة الحضارة الإسلامية المبكرة، حيث تصارع أيضا، هذان التياران الاجتماعيان الثقافيان.



ما يرصده الدكتور غليون على طبيعة الصراع في النهضة الأولى، الحديثة، هو ما يجده -كذلك- يصبغ الجهود الراهنة، إذ ما تزال هذه الجهود الحالية غير قادرة على الخروج من آلية المعارضة المستمرة بين القديم والحديث، وكثيرا ما تقوم هذه الجهود على المقارنة الشكلية بين قيم الثقافة العربية وقيم الثقافة الغربية لإثبات تفوق هذه أو تلك.

إن العقل الذي يناقش هذه الأزمة، بالطريقة التي سلفت، هو عقل "سجالي" - كما يصفه الباحث- هدفه تأكيد المواقف وتثبيتها، متوسلا بحجب المسائل الحقيقية وتضييع جوهرها، بما يؤدي -في النهاية- إلى إفراغ الممارسة النظرية من محتواها العملي وإبعاد الرأي العام عنها.إن هذا العقل السجالي التغييبي هو، نفسه، مظهر رئيسي لأزمة الفكر العربي.

ما صفات هذا "العقل السجالي"؟

إنه يقوم على عناصر وآليات أربعة هى: الاختلاط المنهجي، والسكولستكية (انغلاق العقل داخل أطروحات وقضايا تبلورت في وضعية وحقبة معينتين، وتخضع تحليل الواقع إلى تحليل الأنظمة الشكلية والصورية للفكر، وتنتهي إلى قياس الواقع العملي على الواقع النظري)، والرؤية التجزيئية، والتهرب من المسئولية (أبرز مثال لها عند الباحث أن الفكر العربي اليساري لم تحصل له مراجعة نظرية جديدة حتى الآن).

في مقابل هذا العقل السجالي، يطرح الدكتور غليون "منهج النقد الموضوعي". وهو المنهج الذي يتصف بالخروج من التعمية إلى التمييز، وبالمناظرة العلمية التي يقتضي المنهج السليم فيها الاعتراف باستقلال الموضوع عن الفكر وقيامه بذاته، وبأن للموضوع عقلانيته أو منطقه الخاص، وأن له قوانين تحدد وجوده بمعزل عنا، هى القوانين الموضوعية.

إن هذا المنهج الموضوعي، سيكون واضح القصد، مغالبا للأهواء ومن ثم قادرا على الوصول بنا إلى نتائج حقيقية ودافعة.



في معالجة "زمن النكسة: في التجاوز الحضاري وإشكالية التغيير الثقافي" يقدم الدكتور غليون تحليلا مطولا لعلاقة الثقافة بالمجتمع، ويقدم نقدا للنظرات الفكرية التي تحلل الثقافة: سواء تلك التي تجعلها رديفا لتبدل الوعي الأيديولوجي، أو تلك التي تضفي عليها طابعا ماهويا وجوهريا يمنع الباحث من إدراك تحولاتها ويحرمه من إمكانية فهم تطور المجتمع نفسه.

فالنظرة الأولى: تلغى كل استقلال ذاتي وقوامية متميزة للثقافة، وتحولها إلى عدد لا متناه من الرؤى والأفكار والتيارات، والنظرة الثانية: تلحق زمانيتها بزمانية الواقع المادي وتحرمها من كل ديناميكية خاصة وذاتية لتطورها.

وكلتاهما تعني تقليص الثقافة إلى مظهرها الذاتي البحت.

ويعرض الدكتور غليون، من ثم، لجدل الثقافة والحضارة ليرى أنه من الضروري التمييز بينهما، حيث إن كل ثقافة ليست مؤهلة ذاتيا وموضوعيا لكي تكون ثقافة الحضارة، أي الثقافة التي تستقطب الإبداعات والمكتشفات الفعلية والتقنية للبشرية، ومن هنا، فهو يقدر أنه "لا تتخلى جماعة عن ثقافتها أو تمايزها الثقافي مهما كانت درجة هذه الثقافة من الضعف، إلا إذا قررت الانتحار الذاتي والاندماج في غيرها من الجماعات".

في ضوء هذه النظرة النقدية فإن الباحث يرى أن مشاكل الثقافات التابعة اليوم، لا تنبع -كما هو شائع في أدبيات العالم الثالث عموما، وفي الغرب أيضا- من كونها ما زالت ثقافات تقليدية تفتقد النواة العقلانية وتتمسك بقيم الماضي اللاهوتية والميتافيزيقية. بل إن هذا الطابع التقليدي الذي يميزها ليس في الواقع سوى ثمرة مصادرة التطور لديها وحرمانها من مكانتها ودورها في المجتمع، وفرض التراجع والتقوقع عليها.

وعلى ذلك، فإن كلا الطرفين المتضادين في صراع فكر النهضة السابقة أو الراهنة- هو موقف خاطئ، انطلاقا من أن تحول الدين إلى أيديولوجية معاصرة ما هو في الواقع إلا الوجه الثاني لتحول المعاصرة إلى أيديولوجية دينية، أي تقليدية ومحافظة.

إن الباحث يرفض الموقفين جمعيا:

تحول الدين إلى أيديولوجية معاصرة.

وتحول المعاصرة إلى أيديولوجية دينية.

من هذه الزاوية، ينتقد الدكتور غليون "السلفية" بانيا نقده على أساس نظري هو أن للمدنية الحقة بعدا "ذاتيا" هو الثقافة الراسخة والمستمرة والمعبرة عن هوية الجماعة، أي المعبرة عن تطابق صورتها لنفسها مع واقعها، وبعدا "موضوعيا" هو مسايرة نظم الجماعة القائمة مع نظم الحضارة المجسدة للتاريخية والراهنية.

في المجتمعات التي فقدت مدنيتها، تتفاوت الثقافة مع الحضارة ويتعارض مطلب الهوية أو الذاتية مع مطلب المعاصرة أو الحضارة، أي تعجز عن التوفيق بين قيم الثقافة المحلية وقيم الحضارة الصاعدة.

يميل الصراع إلى أحد البعدين للمدنية الحقة، إما إلى البعد "الذاتي"، وإما إلى البعد "الموضوعي".

بعد صعود الحضارة الغربية، كان عندنا موقفان: الأول يرى أن العودة للأصول المحلية وإحياءها هو المصدر الوحيد الممكن لإحداث مطابقة جديدة بين الثقافة المحلية وبين الحضارة. والثاني يرى أن تبني قيم الحضارة السائدة واستيعاب ثقافتها هو المصدر الأساسي لمثل هذه المطابقة المطلوبة، وأساس إحياء المدنية المهددة.

يخلص الدكتور غليون، من هذا الأساس النظري، إلى صياغة جملة من الحقائق تمثل بلورة لنقده للسلفية العربية:

أ- أن الحداثة، هى النتيجة المباشرة لفقدان الثقافة العربية تدريجيا تحكمها بالواقع وبسلوك

الناس والجماعات وأفعالهم.

ب- أن نزوع الجماعات التي بقيت بمعزل عن التجديدات الحضارية الكبرى، إلى مطابقة نماذج حياتها مع النموذج الحضاري السائد هو نزوع أساسي وجوهري تبرره رغبتها في البقاء على مستوى الحضارة والاستمرار في التاريخ والحفاظ على المدينة، ويفسره شعور الشعوب الضعيفة بخطر تهميشها التاريخي.

خطأ التيار التراثي، هنا -فيما يرى الدكتور غليون- يكمن في التهرب من الاعتراف بهذه الحقيقة الكاوية، ومحاولة إخفائها بإطلاق الاتهامات، التي يمكن أن تكون صحيحة ذاتيا، عن تعامل أصحاب الحداثة وضلوعهم في الغزو الفكري الغربي، لكن التي لا معنى لها على الإطلاق من وجهة نظر التحليل التاريخي. وليس من المؤكد -في حقيقة الأمر- أنه كان من الممكن المحافظة على التراث العربي المادي والروحي بدون الاستفادة من منجزات ومعطيات الحضارة الحديثة.

ج- الاستمرار في المباهاة بقوة الثقافة العربية القديمة، وعدم الاعتراف بالأزمة الحقيقية، هو بالضبط، الطريق الرئيسي لتوسيع مجال الغزو الفكري والتمكين له، لا في تأكيد موقعها وتثبيت أقدامها أمامه، لأنه يشكل تجاهلا للدوافع العميقة نحو الحضارة، ومطابقة آلية بين الحضارة والاستلاب.

د- أن الاعتراف بأزمة الثقافة هو الشرط الأول من أجل فهمها ومعالجتها.

هـ- أن الميل إلى الحداثة والتحديث لا ينبع، إذن، من ترك الثقافة المحلية أو هجر التراث أو عدم إحيائه، ولا من التخلي عن الهوية، بل إن تحويل الثقافة المحلية (وإذن، أيضا، الهوية التي هى ثمرتها) إلى تراث هو مصدر تفاقم الميل إلى الحداثة، وزيادة التطلع إلى الاندراج في الثقافة العالمية الصاعدة كمنبع للقيم الفعلية، وإطار لتحقيق إنسانية الإنسان.

إن هذا يعني -كما يقرر الباحث- أن النظر إلى التراث كمصدر للاحتفاظ بالهوية، هو حل شكلي هروبي.

تصبح القضية، إذن، هى : كيف نحمي أنفسنا من الثقافة الأجنبية؟

و-الصراع بين الحداثة (المطابقة مع المجتمعات المركزية المبدعة في الحضارة) وبين المدنية (الاحتفاظ بالذاتية) هو صراع دائم في كل جماعة. وليس لمقاومة الحداثة في المجتمعات التابعة من مصدر سوى الخوف مما يحمله الحديث من تهديد لكيانها وخطر على ثقافتها.

ويرى الدكتور غليون، في ختام نقده للسلفية، أن أهم ما في التراثية أنها طرحت على الحداثية هذا السؤال:

لماذا كان هناك تحديث، ولم تكن هناك حضارة ومدنية، أي نهضة؟

ولماذا كانت هناك حداثة ولم تكن هناك معاصرة، أي مشاركة إيجابية ومنتجة في الحضارة وتقدم حقيقي؟

وسوف يجيب الدكتور غليون عن هذين السؤالين عبر تحليل ونقد الحداثة، بعد قليل.



على أننا نود -قبل أن ننتقل إلى تحليله ونقده للحداثة- أن نتوقف عند الخلاصات السابقة، التي ساقها الدكتور غليون في نقده للسلفية، لنقدم حولها هذه الملاحظات العابرة:

فمن ناحية، نلاحظ وضوح التعاطف مع التيار التراثي، على الرغم مما قدمه من مآخذ عليه، إذ هى مآخذ "ترشيدية" تهدف إلى لفت نظر السلفية إلى مزالقها حتى تتجاوزها ويستقيم لها النجاح والتحقق.

ومن ناحية ثانية، نجد الكاتب لا ينفي من حيث المبدأ فكرة ضلوع أصحاب الحداثة في عملية الغزو الفكري الغربي في سياق يشي -عنده- بالمطابقة الحتمية بين الحداثة و"التعامل" مع الغزو الأجنبي. وهو يغفل -بذلك- أن "الثقافة الأصلية، الماضية، التي يضعها في مواجهة الثقافة الحداثية، لم تكن هى الأخرى خلوا من التأثر بالآخرين، وبالغرب خاصة، ولم تكن معزولة في قمقمها "الذاتي" نقية من شوائب الاحتكاك، ومع ذلك شكلت روحنا الحية الأصلية وبنت هويتنا الذاتية، تلك التي يكثر عنها الحديث.

ومن ناحية ثالثة، لم يوضح لنا الدكتور غليون طبيعة الأزمة الثقافية التي يريد للتراثية أن تعترف بها: أين تقع هذه الأزمة، هل هى في ثقافة الشعب، أم في الثقافة الرسمية التي تروجها النظم السياسية الحاكمة وطبقاتها السائدة؟

هل هى أزمة الفكر التراثي، أم أزمة الفكر الحداثي، أم أزمة الفكرين معا؟

مرة أخرى، يطل علينا منهج تفسير الفكر بالفكر، وإغفال البعد -أو الأصل- الاجتماعي للنظر النقدي.

ومن ناحية رابعة، نلاحظ أن الباحث دائم الحديث عن الهوية الخاصة وعن الذاتية الحضارية التي ينبغي علينا أن نستوعب الحضارة من خلالها، بدون أن يفسر لنا: ما هى خصائص وطبيعة هذه "الهوية" وتلك "الذاتية" الخاصة لثقافتنا العربية؟ كما لو أنهما، حقيقتان مسبقتان، لا يحتاجان لإعادة نقاش وفحص ومراجعة.

هل هذه الهوية "طبيعية"، أزلية أبدية، لا تتغير ولا تريم؟ أم هى جملة من السمات التاريخية الاجتماعية؟ ومن ثم، يمكن أن تتغير بالتغير التاريخي الاجتماعي، أو أن تأخذ -على الأقل- تجليات متنوعة متجددة.

ومن ناحية خامسة، نلاحظ أن الدكتور غليون يتحدث دائما عن الحداثة كمرادف "للمطابقة مع المجتمعات المركزية المبدعة في الحضارة" في الغرب، لا باعتبارها شوقا اجتماعيا تاريخيا تطوريا أصيلا، تستشعره الجماعة وتنزع إليه، وان استفادت واستهدت بالتجارب السابقة والمماثلة في العالم.

ومن ناحية سادسة، نلاحظ أنه، بسبب من منهج تفسير الفكر بالفكر، يقرر أن مقاومة التراثية للحداثية لا سبب له سوى خوف التراثية من فقداننا لهويتنا ومن انهيار كياننا الخصوصي. ومن ثم،

فلم يذهب إلى الاعتقاد بأن مقاومة التراثية للحداثية يمكن أن تكون اتجاها فكريا يعبر عن تيار اجتماعي سكوني في الواقع، يسعى لتأبيد الراهن وجعل الماضي وتجسداته في الراهن، ديمومة أبدية، من واقع الحرص على مواضعات اجتماعية مستقرة تكبح تقدم المجتمع، لأسباب سوسيو/أيديولوجية قبل أن تكون مجرد خوف على ضياع الهوية الذاتية المتميزة.

ومن ناحية أخيرة، نطرح تساؤلا معاكسا:

لماذا لا نقول إن أهم ما في الحداثية أنها طرحت على السلفية هذا السؤال: لماذا كانت هناك سلفية ولم تكن هناك أصالة؟ لماذا كانت هناك دعوة للخصوصية وللنسج على المنوال التراثي القديم المزدره ولم تكن هناك هوية مزدهرة ولإنجاز حضاري مماثل للنموذج السالف؟ ولماذا انهار الوضع العربي على الرغم من الدعوة التراثية (وهى أقدم وأرسخ من الدعوة الحداثية، وظروفها أرحب وأرضها أوسع) التي تمثل القيم الماضوية السامقة؟

الا تضعنا هذه الأسئلة، مجددا، أمام ضرورة البحث عن "الاجتماعي" لتفسير "الفكري"؟



"زمن الغربة: في انحلال المدنية العربية وإشكالية العودة إلى الأصول" هو القسم الذي يختص بنقد الحداثة العربية ومفاهيم العقلانية والعلمية في النهضة العربية.

كيف أجاب (أو استجاب) العقل العربي الحديث عن سؤال (أو تحدي) الحداثة؟ ولماذا فشل في هذا التحدي؟

ينطلق الدكتور غليون في معالجته لهذه التساؤل من بداية سديدة مؤداها أن إخفاق المجتمع في استيعاب هذه الحداثة وتحويلها من مشاركة سلبية استهلاكية في الحضارة إلى مشاركة إيجابية وفعالة، لا يرجع إلى الوعي، وإنما إلى الغلبة الفعلية للنظم الاقتصادية والعقلية للرأسمالية كنظام اجتماعي.

على أن الباحث ما يلبث أن يغادر هذه البداية السديدة، مديرا ظهره لها باتجاه التركيز على نقد "الوعي" ولا يولي هذه الغلبة الفعلية للنظم الاقتصادية والعقلية للرأسمالية كنظام اجتماعي أي اهتمام تفصيلي. وربما يستبقي هذا الاهتمام التفصيلي للجزء الثاني من مشروعه الثلاثي، في كتابه القادم.

على أية حال، يؤسس الدكتور غليون رؤيته، هنا، على التمييز بين الحداثة والنهضة، فالحداثة هى "انتقال أنماط الحياة والسلوك والإنتاج الغربية دون تمييز إلى المجتمع العربي"، أما النهضة فهى التي "تحدد أولويات هذا النقل، أي تصوغ استراتيجية العمل الجماعي، وتختار بين الجوهر والعرض". ومن هنا "فإن النهضة كنظرية هى محاولة لعقلنة هذه الحداثة الداخلة إلى الحياة العربية، أي إخضاع الحداثة لمعايير اجتماعية (وحدة الجماعة)، وأخلاقية (نجاعة القيم الإنسانية)".

ويستعرض الباحث رؤى الإصلاحيين والحداثيين بدءا من الكواكبي وجمال الدين الأفغاني

والطهطاوي، مرورا بشبلي شميل وسلامة موسى وطه حسين حتى زكي نجيب محمود وحسن صعب وأدونيس ونديم البيطار وياسين الحافظ، ثم عبد الله العروي والطيب تيزيني ومحمد عابد الجابري.

ويخلص من هذا الاستعراض إلى تقديم نقده للحداثية:

فمن ناحية، كانت الحداثة ترى أن الأخذ بالثقافة الغربية هو شرط كل تقدم (شبلي شميل). ومن ناحية ثانية، وقعت في عدم التفريق بين الحداثة (التقنية) وبين النهضة (الحضارة). ومن ناحية ثالثة، فإن الحداثة كانت ترى ضرورة الانقلاب على الوعي القائم وعلى منظومة القيم التقليدية (حسن صعب). ومن ناحية رابعة، كانت الحداثة ذات طابع علموي لا علمي. ومن ناحية خامسة، فهى لم تفرق بين الحداثة كسياسة وممارسة يومية، وبين النهضة كمشروع تاريخي اجتماعي.ومن ناحية سادسة، فإنها دعت إلى أولوية إنهاء التراث (زكي نجيب محمود، حسن صعب، أدونيس). ومن ناحية سابعة، فإنها تعطي شرعية للعنف. ومن ناحية أخيرة، فهى نخبوية ومنعزلة.

بسبب هذه الثغرات التي ساقها الباحث -من منظوره- فقد حصل انقلاب على الحداثة، وعادت القضايا نفسها تثور: التراث والإسلام والعلمانية وتحديث الفكر ونقد العقل، وفشل المجتمع في استيعاب الحداثة. ويخص الدكتور غليون المثقفين العرب الحداثيين بدور مساعد في هذا الإخفاق، بنسجهم للأيديولوجية التي غطت هذا الفشل ومنعت الوعي من الكشف عنه وتفكيك آلياته الفاعلة.

وقبل أن نسوق بعض الملاحظات على هذا النقد المقزع الذي قدمه الباحث للحداثة والحداثيين، نود أن نشير إلى عدم دقة انطباق الدعوة إلى "أولوية إنهاء التراث" على زكي نجيب محمود وحسن صعب وأدونيس.

فدعوة زكي نجيب محمود الأساسية هى التعامل مع المجالين: الروحي العقيدي من ناحية والمادي العصري من ناحية ثانية، بمعايير وخصائص كل مجال، منفصلا عن الآخر، بحيث نخلص إلى نوع من "التوفيق" بينهما، يحفظ لكل منهما سماته وضروراته المميزة، بدون خلط أو تعمية. ودعوة حسن صعب الأساسية، هى تحديث العقل والفكر التراثيين بحيث نحيي من عناصر التراث ما يساعد على نهضة وتقدم الحاضر والمستقبل العربي، وبحيث نتواصل مع عناصر "الإبداع" والتجدد والتحرر فيه، وننقطع عن عناصر "الاتباع" والجمود والعبودية فيه: لا قطيعة مطلقة، ولا اندماج كلي.

أما تفسير الدكتور غليون لأسباب فشل الحداثة في استقطاب المجتمع، وعدم استمرارها فيه بنجاح، فهو تفسير يعتمد المفهوم "التقني" البحت للحداثة بما يجعلها قريبة من "التكنولوجيا"، طورا، ويعتمد المفهوم السياسي العملي البحت لها، بما يجعلها قريبة من معنى "التكتيك" اليومي، طورا آخر.

وهو، في كلا المعنيين (التكنيك والتكتيك) يغض النظر عن أن الحداثة، في معناها الحق، "رؤية" عقلية وروحية واجتماعية وإبداعية، لا مجرد منتج تقني أو شكل يلبس أو يركب أو يستعمل، وأنها بذلك- نظر "استراتيجي" لعلاقة المكان بالزمان، الوطن بالعصر، وعلاقة الناس بتاريخهم وواقعه: الطبيعي والاجتماعي، لا مجرد عمل "تكتيكي" لحظي.

ونتيجة لتركيز الدكتور غليون نقده المقزع للحداثة نفسها والحداثيين، فإنه لم يول عناية -ولو

محدودة- لدور النظم العربية الديكتاتورية في قطع الطريق على الحداثة والتحديث. إن الحادثة ليست هى التي أنجبت الديكتاتوريات العربية، بل الأصح هو أن نقول إن التخلف هو الذي أنجب هذه الديكتاتوريات ورسخها وتركها تتعمق وتهيمن.

وبالمثل، فإنه لم يول عناية للهزيمة العسكرية السياسية العقلية التي منى بها النظام القومي العربي، بما خلفته هذه الهزيمة الشاملة من مناخ صالح لترعرع النزع السلفي والميتافيزيفي والماضوي في تفسير الهزيمة، بابتعادنا عن النموذج القديم".

كما غض النظر عن عامل صعود النظم "القومية" الوطنية -قبل حلول الهزيمة- وسيطرتها على إدارة المجتمعات العربية، و"تجييرها" الحداثة العربية لصالحها (بالقهر حينا، وببريق المنجز الوطني والاجتماعي حينا آخر، وبالديماجوجيا في كل حين)، فدمرتها حين تدمرت، بوقوع المطرقة على الجميع.

ثم غض النظر -بعد ذلك- عن الردة الاجتماعية والوطنية والسياسية التي سارت فيها النظم العربية، وما صاحبها من قيم مضادة: تحتقر العمل والعقل والنظر، وتمجد المشروع الفردي والنزع الاستهلاكي والروح البراجماتي البغيض.

وهى كلها قيم ضد/ حداثية.

وقد رافق كل ذلك غياب المشروع الوطني الاجتماعي الذي "يسيج" هذه الحداثة ويحميها ويدفعها للأمام.

فليست للحداثة قوة سحرية ذاتية. إن قوة كل حداثة مستمدة من سياقها الاجتماعي والحضاري.

وليس صحيحا -من ثم- ما تشي به نقدات الدكتور غليون من المطابقة بين الحداثة والسلطة، أو الإيحاء بأن الحداثة كانت في السلطة، تنجح أو تفشل في تحويل المجتمع إلى الحضارة والنهضة، وتكون محاكمتهما -على ذلك- عادلة.

إن أغلب مراحل وفترات ما يسمى العصر العربي الحديث، تؤكد أن الحداثة والسلطة كانتا على طرفي نقيض، وأن الاتجاه الأقوى والأرسخ والأكثر استمرارا وعضوية في السلطة العربية، كان الاتجاه السلفي التقليدي.

وهنا نصل إلى الملاحظة الأساسية على نقد الباحث للحداثة، فقد تعامل الباحث مع "الحداثة" باعتبارها كتلة واحدة، متجانسة، مصمتة، صماء. وهو، بذلك، يغفل حقيقة أن الحداثة ذات طابع اجتماعي، وأنها لذلك تتجسد، في المجتمع المنقسم طبقيا، في "حداثات" متعددة ومتباينة.

ومن هنا، يصبح من الجور النظري، عدم التمييز بين حداثة البرجوازية وبين الحداثة الثورية، ومحاسبة الحداثة الثورية بما يشوب الحداثة البرجوازية من شوائب: المثالية أو التقنوية أو التجزيئية أو الإصلاحية أو الانعزال.

وأغلب الظن أن الباحث قد مزج بين "الحداثتين" ليسهل له، نظريا، هجاء الحداثة برمتها، والثورية منها بخاصة، والإقرار بفشلها، وبحاجتنا إلى نظرية بديلة.



بنفس المنهج الذي نقد به الحداثة العربية، ينقد الدكتور غليون العقلانية العربية. فما هو -عنده- مأزق هذه العقلانية العربية الحديثة؟

يشخص الباحث هذا المأزق فيما يلي:

أ- أن منظومة القيم الثقافية الجديدة دخلت المجتمع، عن طريق مثقفين بعيدين نسبيا عن الشعب، والفئات الشعبية ما تزال متمسكة بمنظومة القيم التقليدية.

ب- أن النزعة العقلانية دخلت مجتمعنا قبل أن تتطور وتنمو طبقة جديدة منتجة، أي قبل أن يظهر نموذج إنتاجي واقتصادي جديد.

ج- حاولت هذه الفئات النخبوية التي أدخلت العقلانية أن تستخدم هذه العقلانية لتخليد سيطرتها وسيادتها وتأمين ركود العلاقات الاجتماعية واستمرار النظام الاجتماعي القديم.

د- دخلت كعلم وتقنية وأيديولوجية، ضد كل قيمة ومعيار وكل ما يشكل نبعا عميقا للثقافة كمصدر إجماع.

هـ- دخلت كحليف للطبقات العليا وللغرب المستعمر.

و- دخول منظومة القيم الجديدة هذه حمل معه -وهو يعكس ظهور طبقة إقطاعية مبرجزة مرتبطة بالسوق الغربية- خطر السيطرة القومية الأجنبية على المجتمعات الإسلامية وأكد هذا المسار النمو ذو الطابع الكومبرادوري التجاري والسمساري للرأسمالية الإسلامية والعربية.

فبقدر ما كانت الأفكار العقلانية تدفع إلى تقوية سلطة أبناء العائلات المسيطرة والفئات المتنفذة التقليدية، كانت تخرج الشعب من الساحة السياسية والإدارية والعقلية والاقتصادية، وتحرمه من إمكانية فهم ما يجري ومراقبة التحولات الجديدة.

وبصرف النظر عن بعض الجزئيات الدقيقة في تشخيص الدكتور غليون لأزمة العقلانية العربية الحديثة، فإن منهج هذا التشخيص هو نفسه منهج نقده للحداثة العربية.

على أن ما نود أن نلفت النظر إليه، هنا، هو أن معنى هذه العناصر التي يرصدها الباحث للمأزق، تشير بوضوح -ربما على غير ما يريد- إلى دلالة كبيرة.

مؤدى هذه الدلالة هو أن مأزق العقلانية العربية الحديثة ناجم من أنها كانت "أفكارا عقلانية، من دون ثورة عقلانية اجتماعية سياسية (برجوازية)".. والمأزق، إذن، ليس مأزق الفكر العقلاني، بقدر ما هو مأزق مجتمع لم يصل به تطوره الاجتماعي إلى "الثورة البرجوازية" الكاملة، بخصائصها الديمقراطية والوطنية والتحريرية والتحديثية.

ولم تكن تلك، بالقطع، مهمة العقلانيين، فلم يكن العقلانيون هم السلطة، ولم يكن من مسئوليتهم خلق "طبقة جديدة منتجة أو نموذج إنتاجي اقتصادي جديد".

تلك هى أزمة البرجوازية العربية، كما يقول الفكر السياسي التقدمي الراهن، الذي يوجه له

الدكتور غليون سهام النقد.

إن المأزق، هنا، هو مأزق النظام العربي الحديث، أو العقلانية البرجوازية، أو الأنظمة الوطنية البرجوازية العربية، التي نشأت بدون ثورة بنيوية كاملة في هيكل المجتمع تنقله من التقليد إلى التحديث ومن النقل إلى العقل، والتي نشأت في حضن الرأسمالية الكومبرادورية والإقطاعية المبرجزة التي يشير إليها الباحث، والتي نشأت في ظل تطور فكرة الاستعمار والإمبريالية التي لم تعد تسمح للرأسماليات الوطنية بأن تستقل بسوقها الرأسمالي استقلالا حقيقيا.

هذا هو الوضع المشوه لنشوء النهضة البرجوازية الحديثة في المجتمع العربي، الذي ألحق الضرر بعقلانيتها وخربها من الداخل. ومن هنا، فإن مرض النظام الاجتماعي العربي، أمرض العقلانية العربية الحديثة، وليس العكس، كما يريد لنا الدكتور غليون أن نفهم.



يبسط الدكتور غليون البديل الذي يقترحه، في "الوعي الذاتي ونظرية النهضة والإبداع التاريخي"، منطلقا من خلاصات ما سبق أن حلله وفصله عبر الفصول السابقة.

فيرى أن نشوء الحداثة مستقل عن الوعي بها، وعن الأيديولوجية التي أطلقت عليها هذا الاسم، ولكن الحداثة بتحولها إلى أيديولوجية فقدت طابعها الموضوعي وتحولت إلى دعوة عقلية، فصارت تدافع عن "مشروعية وجود الفئة الاجتماعية المتماهية معها، والنظام الاجتماعي الذي يتيحها".

ويرى أن الحداثة أجهضت لأنها عكس تطلع الأمة ووحدتها. وأن محاولة الحداثة مقاومة البنى الثقافية التقليدية، التي تشكل ثقلا نوعيا يمنع الجماعة من التحول إلى ورقة في مهب الريح، هى سبب آخر من أسباب هذا الإجهاض.

على ذلك، فإن مهمتنا الأساسية -عند الدكتور غليون- ليست نقد الفكر التقليدي، فقد فعل ذلك الإصلاحيون، بل نقد فكرنا نحن، فكر الحداثة، خلال أكثر من قرن، والمطلوب هو تحويل المشاكل التي تثيرها الحداثة للخروج منها بنظرية تتجاوز تبديل التقنيات لتصب في قيم وأهداف وغايات اجتماعية مقبولة ومحددة.

فأصل التخلف كما يذهب الباحث- ليس استمرار تأثير التراث، إنما هو بقاء هذه الحداثة نفسها غريبة ومغربة.

والمشكلة، إذن، ليست في التراث ولا في الحضارة، بل هى في النظام الثقافي الذي طورناه نحن في القرون الحديثة من أجل استيعاب هذه الحضارة وهذا التراث. ولابد -من ثم- الانتقال من نقد التراث أو تحويره، إلى نقد العقل، عقل الحداثة وفكرها.

إن النقاش الدائر من سنوات حول تأصيل الوافد وتحديث الموروث، جعل همه الأول التوصل إلى اتفاق أو توفيق ما بين العنصرين: التراث والغرب. وهو توفيق لا يهدف إلا إلى القفز على مسألة

النهضة وتغييبها وإلى استبدالها بحداثة هى "انخراط في دائرة التغريب والتبعية والتقليد" حتى "تمزقت الذات العربية، وضاعت بين نداء الماضي الذي يعدها بهوية ثابتة، وفتنة الحداثة التي تغريها بحضارة ناجزة".

ومن هنا، فإن وجود الذات العربية ما زال وجودا سلبيا، لأنه يقوم على نفي للعلاقة الأصيلة "الوحيدة" التي تكوّن تاريخية هذه الذات، وقسمة الإبداع الوحيدة التي تدعوها للعمل والمبادرة والتجديد والتجاوز، وهى العلاقة المتناقضة والمتصارعة التي تكونها كذات قديمة وحديثة في الوقت نفسه، أي كتمسك بالهوية وطموح إلى العالمية.

على هذه الأرض، يتضح في خاتمة الكتاب "تحرير العقل" المخرج الكبير الذي يقدمه مشروع الدكتور برهان غليون.

بداية هذا المخرج، تتجلى في الاعتقاد بأن أزمة العقل العربي نابعة من أزمة الفعل العربي. وقاعدة تجاوز هذه الأزمة (أزمة الفعل العربي) هى النقلة الصناعية، بدون إلغاء العقل. وتتجلى، أيضا، في ضرورة الوعي الذاتي بالمشكلة، والاعتراف بأن هناك أزمة حضارية عربية تجعل ثمة تعارضا بين تحقيق الهوية وتحقيق الحضارة، بين التراث العربي والحداثة الراهنة. وأن هذا التعارض يخلق انشقاقا في المجتمع والوعي العربي بين عناصره الحديثة وعناصره القديمة. لكن الوعي النقدي المبدع يقبل بهذا التعارض، ويعتبر أن مبرر وجود الذات العربية اليوم ومحور نشاطها هو قبولها للتحدي وسعيها إلى تجاوز هذا التعارض.

وبمعنى أدق، فإن تحقيق النهضة يعني استمرار الذات واستملاك الحضارة في الوقت نفسه. فالنهضة "هي مشروع تحقيق الذاتية العربية بما هى هوية حضارية وحضارة ذاتية".

وإذن، فإن حركتي البحث عن هوية واكتشافها، والاندفاع وراء الحضارة وتأهيلها، هما حركتان أصيلتان تكملان بعضهما بعضا.

والخلاصة التي يطرحها الدكتور غليون، هى أن مصير النهضة ليس معلقا بإحياء التراث وحده، ولا باستيعاب الحضارة وحده، وإنما بالاحتفاظ بهذا التناقض الحي بينهما، أي بهما معا.

"نأخذ من الحضارة ولا نؤخذ بها، ونحيي التراث ولا نحيا به".

هذا هو مشروع الدكتور برهان غليون في عمله الكبير "اغتيال العقل": استمرار جدل النقيضين استمرارا مبدعا ومتوازنا وخلاقا.

ولن نأخذ على هذا العمل الكبير أنه انتهى -بعد مشوار فكري جاد وطويل- إلى التوفيق بين الطرفين، بعد تهذيب كل طرف من شوائبه المنهجية والنظرية. هذا التوفيق الذي انتقده، منذ قليل، الباحث نفسه، إلى درجة أنه رأى أن أعمال حسن حنفي وحسين مروة وطيب تيزيني (على ما بينها من تباين) لم تضف شيئا، من منظوره الذي رأى فيه أن النهضة ليست بالأساس إلا التقريب بين عالمين متناقضين ومختلفين، عالم الثقافة المحلية وعالم الحضارة، لا بنفي أحد القطبين، ولا بالاحتيال على تناقضها، وإنما بإبداع حلول جديدة.

وكانت هذه الحلول الجديدة عند الدكتور غليون هى الدعوة إلى الحفاظ على جدل النقيضين وصراعهما صراعا مبدعا، يخدم التطور والنهضة والتقدم.

لكن الدكتور غليون لم يناقش -مع دعوته الحارة- هذا السؤال العملي البسيط:

كيف سيضمن -أو سنضمن- استمرار الصراع بين هذين النقيضين استمرارا جدليا وراقيا ومبدعا؟

هل ستضمنه السلطة الحاكمة؟ وهل السلطة الحاكمة محايدة بين الطرفين لتضمن استمرار صراعهما خلاقا راقيا؟

وإذا كانت منحازة لأي من الطرفين ، فمن سيضمن له، أو لنا، ألا تصفي هذه السلطة الصراع بين الطرفين، بضربة واحدة، لصالح أحد الطرفين، أو ضدهما معا؟

وهل يمكن أن نأمل في استمرار الصراع الفكري -والاجتماعي- بين النقيضين، قبل أن تتوفر شروط ديمقراطية صحية، تعتقد بتعدد الرؤى وتنوع الاجتهاد والاعتقاد والتمثيل الاجتماعي والفكري؟

وهكذا، سنجد أن مناط المشكل كله، هنا، أمران:

أ-مسألة السلطة ودورها وموقعها وتوجهها ومسئوليتها، أي: النظام الاجتماعي/ السياسي/ الثقافي.

ب-ومسألة الديمقراطية، أي حرية التعبير والاعتقاد والتنظيم، التي تضمن ألا تتدخل السلطة تدخلا عنيفاً حاسماً لتحطيم هذا الجدل الراقي المنشود، وتضمن كذلك- عدم انقضاض أحد طرفي الجدل على الطرف الآخر بالإرهاب والتصفية الجسدية، أو بتكفيره وإحلال دمه على الطريق.

بل إن مسألة الديمقراطية ستضمن -من الأصل- أن يحصل التطابق بين الفكر القائد للمجتمع وبين قيادة المجتمع الفعلية، حتى لا يستمر الشرخ الدائم: الفكر النهضوي بعيد عن القرار والتنفيذ والتحقيق، ومع ذلك يوجه إليه الاتهام بالقصور والتخريب والعزلة وتدعيم السلطة والنظام الاجتماعي.

والواقع أن هاتين المسألتين (مسألة السلطة، ومسألة الديمقراطية) لم تحظيا من الدكتور غليون في "اغتيال العقل" بعناية كبيرة، بينما هما -في حقيقة الأمر- شرطان أساسيان سيشرطان نجاح أو فشل هذا الصراع الخلاق بين النقيضين في البديل المرتقب.

وعلهما لم تحظيا بعناية كبيرة، بسبب إندراجهما في صلب واحد من الجزئين القادمين من مساهمة الدكتور غليون الشاملة ، حيث سيختص الجزءان القادمان بالمسألة السياسية والمسألة الاجتماعية، بعد أن استهل في "اغتيال العقل" بالمسألة الثقافية، ليكتمل لنا في نهاية المساهمة الثلاثية جهد نادر لمفكر مهموم بقضايا تقدم وطنه، عبر مسالك كبيرة ووعرة. وهو، لهذا، يستحق التحية الخالصة، على جهده البارز، وإن اختلفت فيه أو معه بعض الآراء.

"أدب ونقد" (١٩٨٧)

لويس عوض:
لغة السماء ولغة الأرض

صدر كتاب "مقدمة في فقه اللغة العربية" للدكتور لويس عوض، في أواخر عام ١٩٨٠، عن الهيئة المصرية العامة للكتاب، ونزل الأسواق بالفعل زمنا قصيرا، ثم سارعت لجنة الفتوى بالأزهر إلى استصدار قرار بمصادرته، وجمعت نسخه من السوق.

والكتاب -مهما اختلف الرأي فيه- عمل من الأعمال الكبيرة في ثقافتنا العربية. وقد استغرق الإعداد له عشرين عاما من عمر لويس عوض.

وسنقدم -في السطور القادمة- عرضا لبعض أهم أفكار الكتاب، في عجالة سريعة غير وافية (و كيف يمكن ذلك وهو جهد علمي مركب استغرق ٦٥٠ صفحة)، لنتعرف على بعض محاوره، ولنتأكد جميعا أن ما جاء فيه لم يزد عما قاله بعض فلاسفة وفقهاء المسلمين الأوائل، منذ القرن الثاني للهجرة حول اللغة العربية وعلاقتها باللغات المحيطة والسابقة، ولنؤكد في -كل حال- أن الفكر لا يدحض سوى بالفكر لا بالمصادرة والمنع، وأن المجتمع المزدهر هو المجتمع الذي تتفتح فيه كل الآراء وكل الاتجاهات الفكرية، وبغير ذلك سيظل مجتمعنا مضرب الأمثال في التخلف والقهر والاستبداد، والرعب من كل رأي آخر.

فماذا في كتاب لويس عوض؟

في الفصل الأول "العرب ولغتهم" يستقصي لويس عوض الأصول الأولى لمنشأ العرب ولغتهم، ليصل إلى القول، أن أبحاثه في فقه اللغة العربية قد انتهت به إلى أن اللغة العربية هى أحد فروع الشجرة التي خرجت منها اللغات الهندية الأوروبية. ولذلك، فإن الأمر يتجاوز أن يكون مجرد اقتباس اللغة العربية لمئات الألفات أو آلاف الألفات من ألفاظ اللغات الهندية الأوروبية المحيطة بها كاليونانية واللاتينية والفارسية والهندية، وأكثرها من ألفاظ الحضارة، كما كان يظن فقهاء اللغة العربية كالجواليقي والسيوطي والبشبيشي والخفاجي ومن جاء بعدهم من المتأخرين، لأن اللغة العربية -كما يدل التحليل المورفولوجي والفونطيقي والسيمانطيقي- كغيرها من اللغات السامية،ليست في صلبها وسمتها الأصلي إلا تطورا طبيعيا من نفس الجذور التي خرجت منها السنسكريتية وإيرانية الزند واليونانية واللاتينية والمجموعة التيوتونية. فعندما نجد أن أسماء الأعداد وأ سماء القرابة الأساسية وأسماء الحيوانات وأسماء النباتات، وأسماء الظواهر الطبيعية والأفعال والصفات الأساسية مشتركة

في الجذور نشتبه في أن هذا التواتر ليس نتيجة للتأثر والتأثير، وإنما هو نتيجة لوحدة في الأصول.

ويرى د. عوض أنه ليس من الضروري أن تكون هذه الأصول واحدة في السلالة، كما يذهب أصحاب النظرية العنصرية، لكي تشترك الشعوب في اللغة التي ستستخدمها "فالمصريون وعامة سكان شمال أفريقيا على سبيل المثال ينتمون سلاليا إلى عنصر غير عربي، ومع ذلك قد قبلوا اللغة العربية حين قبلوا ثقافة الإسلام. بل إن أقباط مصر الذين لم يقبلوا ثقافة الإسلام قبلوا اللغة العربية لأنها غدت لغة مصر القومية، وحين واجهوا مشكلة الاختيار بين الوحدة القومية واللغة والانشقاق القومي باللغة آثروا الوحدة على الانشقاق. وبالمثل، فإن المصريين المسلمين، رغم قبولهم للثقافة الإسلامية، لم يأخذوا اللغة العربية مأخذا حرفيا، وإنما امتصوا فيها الكثير من عناصر اللغة القبطية، وهى مرحلة من مراحل اللغة المصرية القديمة الديموطيقية، أي العامية، التي كانوا يتكلمون بها قبل دخولهم الإسلام. وهكذا ظهرت بين الكافة من المصريين العامية المصرية التي كان عمودها الفقري من اللغة العربية ونسيج لحمها من اللغة المصرية القديمة".

وإذا ما نحن نظرنا إلى تجربة الأمم الأخرى وجدنا أن هناك نظائر عديدة لهذا الوضع الذي تختلف فيه الشعوب من حيث السلالة أو العنصر، وتشترك من حيث اللغة.

وعلى ذلك، يدعو الكاتب إلى وجوب الحذر من نظريات النقاء السلالي والنقاء اللغوي حتى في العصر العربي الكلاسيكي، وفي قريش ذاتها.

وبعد رصد وتحليل للموجات البشرية التي تواترت على منطقتنا، يرى الكاتب أن العرب موجة متأخرة جدا من الموجات التي نزلت على شبه الجزيرة العربية من القوقاز والمنطقة المحيطة ببحر قزوين والبحر الأسود نحو ١٠٠٠ قبل الميلاد. ولعلها لم تستقر في مكان ما في بلاد ما بين النهرين أو في الشام الكبير لأنها وجدت في هذه وتلك أقواما منظمة أقوى منها بأسا وأعلى حضارة، فنفذت إلى الفراغ الكبير في شبه الجزيرة من طريق بادية الشام حاملة معها لغتها القوقازية المتفرعة من المجموعة الهندية الأوروبية. أو لعلها آثرت حياة البداوة والرعي والتجارة التي ألفتها في مهدها الجبلي الأول على حياة الاستفلاح والاستقرار، ففضلت الحرية في شبه الجزيرة على القيد في وديان الأنهار، مكتفية بروابط العصبية أو "القومية" كأساس للتماسك الاجتماعي عن الارتبا ط بالوطن، سجن المتحضرين، على رأي ابن خلدون.

وإذا أعلمنا التاريخ أن الفراعنة قد تعقبوا جحافل الهكسوس إلى شبه الجزيرة العربية، نستطيع أن نفسر -يقول د. عوض- وجود كثير من الألفاظ المصرية القديمة في اللغة العربية القرشية التي تسلمناها عن العرب بعد الفتح العربي. وبهذا وحده نستطيع أن نفسر الآثار الواضحة للديانات المصرية القديمة ومصطلحاتها في لغة الجاهلية القريبة وفي بعض معتقداتها الدينية كما نستخلص من تحليل المفردات الدينية العربية ومن تحليل العبادات العربية الوثنية.

بحسب لويس عوض، إذن، فإن هناك تراكمات سلالية وحضارية ولغوية ينبغي أن تدخل في تقديرنا عند الكلام عن العرب ولغتهم. وهى أشبه بالطبقات الجيولوجية التي لها نظائر في تاريخ كل

أمة من الأمم. ولعل كثرة هذه التفاعلات، ولا سيما في لغة قريش، هى التي أنضجت اللغة العربية إنضاجا عظيما وأكسبتها مرونة كافية وخصوبة مما أهلها أن تكون وعاء لوحي عظيم في عصر الرسول وأداة صالحة للتعبير الفكري العميق حتى عصر ابن خلدون، مما أهلها أن تقهر بعض ما جاورها من اللغات، تماما كما قهرت الرومان، حتى نهاية العصور الوسطى وظهور القوميات الحديثة في بداية الرنيسانس (النهضة) (١٤٠٠م).

ويوجز د. عوض هدفه بوضوح قائلا: "القضية التي حاولت طرحها وإثباتها في هذا الكتاب هى أن صلب اللغة العربية ذاته كان من نفس الشجرة التي تفرعت عنها المجموعة الهندية الأوروبية حتى قبل هجرة العرب من موطنهم القوقازي إلى شبه الجزيرة التي تحمل الآن اسمهم، وبالتالي فإن ما نجده من عناصر غير هندية أوروبية هو الدخيل وليس صلب الأصلاب".

ويختم لويس عوض هذا الفصل بالإشارة إلى القواعد التي تتم بها التحولات الفونطيقية (الصوتية) في الكلمات بين اللغات المختلفة، مشيرا إلى أن هناك قواعد أخرى لهذه التحولات الفونطيقية يمكن استخلاصها من الفقهاء ا لعرب الأقدمين مثل الأصمعي والسيوطي وابن جني وابن سيده وابن فارس وابن دريد والقالي وابن منظور وسيبويه والكسائي والفراء. (كما أشار إلى ريادة د. إبراهيم أنيس بين المحدثين في تعقب هذه التغيرات الفونطيقية وغيرها ومحاولة حصرها وضبطها استنادا إلى كتب القدماء).

ويدعو الكاتب الباحثين إلى تبويب هذه القواعد في العربية تبويبا مستوعبا، ومواجهتها بنظائرها في مجموعة اللغات الهندية الأوروبية، وهو عمل أجيال من العلماء.

ولم يكن الدكتور عوض يعلم -وهو يطلق هذه الدعوة- أنها لن تجد صدى، بل إن كتابه نفسه- الذي عمل عليه نحو عشرين عاما- لن يرى النور، إذ سيترصد له "فقهاء الظلام" بالقتل والوأد.



في الفصل الثاني "مشكلة اللغة ونظرية اللوجوس" (عقل أو كلمة الله) يتعرض لويس عوض للقضية الحساسة المتفجرة، وهى موقف بعض فقهاء المسلمين من مسألة نشأة اللغة العربية. وهو يدخل، بالضبط، في صلب المشكلة: ارتباط اللغة العربية بالقرآن. ومن ثم الإجابة على السؤال الكبير: هل القرآن قديم أم محدث، أي: هل لغة القرآن قديمة أو محدثة؟

يستعرض الكاتب الانقسام الذي حدث في الفكر العربي الوسيط حول هذه القضية: التيار الذي يقول بقدم القرآن ولغته، والتيار الذي يقول بحداثته وحداثة لغته.

فهذا أبو العلاء المعري في "رسالة الغفران" يتصدى بالسخرية لنظرية غلاة السنة ثم الأشاعرة في "قدم القرآن" ووجوده بنصه في عقل الله وفي اللوح المحفوظ قبل الخليقة، وما انبنى عليها من نظريتهم في أن اللغة العربية التي نزل بها القرآن قديمة قدم الله، أو على الأقل قدم الخليقة، وأن آدم

كان يتكلم العربية في الجنة حتى لقد نسبوا إليه شعرا حفظته العرب". ومؤدى رأي المعري أن في الدنيا كتبا أخرى مقدسة غير القرآن ولغات أخرى غير العربية، وهذه وتلك كلها "مخلوقة" أو "محدثة" وليست قديمة قدم الله، وإنما بدأت بوجود الإنسان على الأرض.

والمعري، في ذلك الرأي، ليس جديدا، فقد كان ينحاز فيه إلى مدرسة المعتزلة والفلاسفة في تلك المناظرة الكبرى التي شطرت الفكر الإسلامي -نحو ثلاثة قرون أي منذ المائة الأولى بعد موت الرسول مباشرة- إلى شطرين عظيمين: شطر يرى رأي السنة والأشاعرة وغيرهم بأن الله موجود بذاته وصفاته وبأن الجبر يحكم الوجود الإنساني، بل كل وجود، فكرا ومادة وفعلا، وبأن القرآن قديم قدم الله أو قدم الخليقة، ومع القرآن اللغة العربية التي نزل بها القرآن. وشطر يرى رأي المعتزلة وغيرهم أن الله موجود بذاته فقط، أما صفاته فهى غير مساوية لذاته، لأنها لوساوتها لا متنع التوحيد وانفتح الباب أمام تعدد الآلهة من جديد، وبأن الإنسان مخير لا مسير وإلا لامتنع العدل، وبأن القرآن ومعه اللغة العربية -التي نزل بها- محدث أو مخلوق وليس قديما.

وهكذا تواجهت -في علوم اللغة- نظريتان: نظرية تقدس اللغة العربية وترفعها في الشرف والأصالة على بقية لغات الأرض، تأسيسا على أنها اللغة التي نزلت بها معجزة القرآن. ونظرية تثبت أن القرآن محدث، وأنه قد داخلته ألفاظ أعجمية عديدة. وامتد البحث إلى ما في اللغة العربية من ألفاظ أجنبية. ففي طرف قال أبو عبيدة عن دخيل الألفاظ في القرآن: من زعم أن فيه غير العربية فقد أعظم القول". ومن طرف قال ابن جرير: "في القرآن من كل لسان". وقال ابن فارس في "الصاحبي": إن لغة العرب توقيف (وحي وإلهام)، ودليل ذلك قوله جل ثناؤه (وعلّم آدم الأسماء كلها)".

بينما دعا ابن جني إلى أن أصل اللغة تواضع واصطلاح، وليس وحيا وتوقيفا. (ورأيه هنا جزء من مذهب المعتزلة) وتابعه بعد ذلك ابن خلدون. وأورد الباحث حديث الرسول، عن أبي هريرة، "أعربوا القرآن والتمسوا غرائبه".

وفي القرن الخامس الهجري قدم القاضي عبد الجبار نظرية هامة في اللغة تدل على فهمه الراقي لتطور اللغات تطورا عضويا. فهو في رده على الطاعنين في بيان القرآن وسلامة عربيته لاشتماله على بضعة كلمات فارسية، يقبل مبدأ الامتصاص والتمثيل اللغوي في سائر اللغات بما فيها اللغة العربية، ويقرر أن الألفاظ الأعجمية المستعارة ذاتها تصبح ألفاظا عربية ما دامت قد عربت واستقرت كجزء من عمود اللغة.

وتعني نظرية القاضي عبد الجبار هذه، أن انتماء الكلمة لأكثر من لغة أمر وارد، وليس يغض من أصالة كلمة في لغة من اللغات انتماؤها إلى لغة أو لغات أخرى. والمبدأ القائل بأن "الكلمة قد يجوز أن تتفق في لغتين، فليس كونها فارسية يمانع من كونها عربية"، يفتح الباب واسعا أمام علم فقه اللغة المقارن. لأن ذلك يعني أن القاضي عبد الجبار والمعتزلة عامة والمتفلسفين بصفة أعم- كانوا يدركون بسبب سعة ثقافتهم وإلمامهم باللغات الأجنبية تواتر الألفاظ في أكثر من لغة، إما بسبب وشائج القرابة اللغوية وإما بسبب التأثيرات الحضارية. كما أن نظرية القاضي عبد الجبار هذه، تقرر مبدأ هاما،

وهو شرعية التجنس، بمعنى أن دخول كلمة أجنبية في لغة من اللغات يجعلها جزءا لا يتجزأ من هذه اللغة، ما دامت قد اتبعت قواعد الصرف في مهجرها الجديد "لأن اليسير من التعبير يخرجها عن بابها". بل إنه لا يشترط للتجنس والأصالة قبول اللفظ عند العرف العام، وإنما يمنح أوراق الجنسية لمستحدث الكلام المستعار أو ما يسميه "ابتداء الوضع"، وليس لديه من شرط يشترطه لتعريب كلمة أجنبية إلا أن تتمشى مع قواعد الصرف العربي.

ويرى الدكتور عوض أننا لو أخذنا بنظرية المعتزلة في اللغة لما دخلت اللغة العربية في هذا المأزق الذي شطرها إلى لغتين، لغة الكتابة المقدسة ولغة الكلام الدارجة، ولتغيرت حال معاجمنا بل ولجرت قوانين الصيرورة على النحو العربي والصرف العربي بما يقرب اللغة الفصحى من اللغة العامية.

يقول القاضي عبد الجبار: "ولا خلاف بين جميع أهل العدل في أن القرآن مخلوق محدث مفعول، لم يكن ثم كان، وأنه غير الله عز وجل، وأنه أحدثه بحسب مصالح العباد".

إن وضع اللغات في سياقها التاريخي الصحيح -يقول لويس عوض- على النحو الذي ذهب إليه المعتزلة وأضرابهم هو البداية الحقيقية لدراسة الفيلولوجيا المقارنة على أسس علمية، وقد وفق العرب إلى وضع النحو العربي والصرف العربي والبلاغة العربية على أسس علمية بعد ازدهار حضارتهم واطلاعهم على تراث الأمم المجاورة لهم ولاسيما اليونان والفرس، ولكنهم كانوا أقل توفيقا فيما بلغوه من مبادئ علم الاشتقاق (أو الايتولوجيا) رغم معرفتهم بلغات الحضارات القديمة. وقد كان من أسباب قلة اجتهادهم في هذا الباب ما استقر في روع الكثيرين من جهابذتهم أن اللغة العربية قديمة قدم الخليقة وأنها أقدم اللغات طرا، وبالتالي فهى مساوية لنفسها، وهى بغير وشائج تربطها بغيرها من اللغات.

ويوضح الباحث أن قول فقهاء المسلمين من أهل السنة والأشاعرة بأن "القرآن يدل على أن ليس من كتاب الله شئ إلا بلسان العرب" -كما قال الإمام الشافعي أشهر فقهاء نظرية النقاء اللغوي- "ينقل القداسة من القرآن إلى اللغة العربية. وقد وصلت نظرية النقاء اللغوي هذه بالإمام الشافعي، ليس فقط إلى إنكار الدخيل من اللغات على القرآن واللغة العربية، بل إلى التقرير بأنه حيثما وجدنا لفظين متشابهين في اللغة العربية وفي لغة أجنبية، فاللغة الأجنبية تكون هى اللغة التي أخذت من اللغة العربية وليس العكس، لأن الناقص يأخذ من الكامل وليس العكس.

وينهي د. عوض هذا الفصل الهام بتقديم نقد شديد لأصحاب نظريات نقاء اللغة العربية والقائلين بأن "لسان" العرب أوسع الألسنة مذهبا وأكثرها ألفاظا"، فهو يرى أن مثل هذا الكلام ليس سوى لون من ألوان الحماسة البلاغية، وأنه بالتالي- لون من العرقية اللغوية، يوازي موقف دعاة العنصرية العربية الذين غالوا في تصورهم لقدم الجنس العربي والحضارة العربية بما ينافي حقائق التاريخ، متناسين أن العرب لم يظهروا كجنس من أجناس الشرق الأوسط ولم يرد لهم ذكر في تاريخ المنطقة إلا في الألف الأولى قبل الميلاد، بل متناسين أن العربية لم تدخل عصر التدوين إلا في القرن الرابع الميلادي، ومن هذا قول المحقق محمد شاكر "والعرب أمة من أقدم الأمم ولغتها من أقدم اللغات

وجودا". وهذا موقف يجمع بين عرقية الدم وعرقية اللغة، وينسب إلى العرب ولغتهم عرقية ليست لهم ولها بين الحضارات القديمة التي أثبت لنا تاريخ الشرق القديم أن بعضها ينتمي إلى الألف الثانية قبل الميلاد، فما بالنا بحضارات ازدهرت في الألف الثالثة وفي الألف الرابعة قبل الميلاد، وهو موقف في كل حال- ينطوي على إحساس عميق بنجاسة كل ما هو غير عربي جنسا ولغة.



يخصص د. لويس عوض الفصل الثالث لـ "أدوات البحث الفيلولوجي" علم تاريخ اللغة أو فقه اللغة"، فيرى أن هناك ثماني أدوات ينبغي أن تتضافر جميعا ليتوفر لنا بحث سليم في فقه اللغة وتاريخها، وهذه الأدوات هى:

١- الأنثروبولجيا الطبيعية المقارنة.

٢- الأنثروبولجيا الاجتماعية المقارنة.

أو الاثنولوجيا المقارنة (علم الإنسان).

٣- الفيلولوجيا المقارنة.

٤- الفونطيقيا المقارنة.

٥- الأديان المقارنة.

٦- الأساطير المقارنة.

٧- الآثار بفروعها المختلفة.

٨- تاريخ الفنون والآداب.

وبعد هذا الفصل، يقدم في الفصول التالية جميعها من الرابع إلى الثاني عشر- كمية هائلة من الأمثلة على وحدة جذور الكلمات أو الأفعال، بمقارنتها أو عرضها على مثيلاتها في اللغات المختلفة، ويرصد التحولات والتحريفات التي طرأت عليها من لغة إلى أخرى ومن مرحلة إلى أخرى ومن منطقة إلى أخرى، وخاصة في: أسماء الأعداد، أسماء القرابة، أسماء أعضاء الجسم، أسماء الحيوانات، أسماء الطيور والأسماك والزواحف والحشرات، أسماء النباتات، أسماء عناصر الطبيعة.

هذا الكتاب، إذن هو جهد جبار في موضوع شائك مخيف، وبدلا من أن يقابل هذا الجهد بالتكريم والتحية اللائقين به، (حتى وإن شاب بعض أمثلته ومقارناته شئ من التعسف والتلفيق)، أو بالتحاور معه وحوله نقدا وفحصا وتأييدا ورفضا (شأن كل تحاور مسئول مع كل عمل كبير)، فإذا به يقابل بالإنكار والجحود والإدانة المسبقة، بل والمصادرة التامة وبدلا من أن يعامل "مقدمة في فقه اللغة العربية" باعتباره جهدا فكريا بشرياً يصح أن يخطئ وأن يصيب، فإذا به يعامل باعتباره "مؤامرة" دنيئة على الإسلام والمسلمين.

من المدهش أنني قابلت أثناء الإعداد لهذا المقال- بعض المفكرين ووجدتهم يستنكرون الكتاب

وصاحبه، من غير أن يكونوا قد قرأوه، ويصفونه بأنه "وباء" يتوجب علينا محاربته، أو تركه فريسة لمن صادروه وبعد أن كنت حزينا، بسبب مصادرة الكتاب وعدم قدرة مجتمعنا المصري على التحاور الحر المسئول مع المختلف من الآراء، صار حزني شعورا عميقا بالمرارة، لأنني أدركت أن بعض فصائل الطليعة الفكرية المنوط بها تنوير المجتمع، وحماية الآراء والتيارات والاجتهادات الفكرية فيه من الكبت والمصادرة والمنع، هم أنفسهم لا يحملون في قرارة أنفسهم قناعة حقيقية بحرية الفكر والاجتهاد، ولا تنطوي دواخلهم على إيمان أصيل بالسماحة الفكرية التي يطالبون بها ليل نهار، ويلهج "لسانهم بضرورتها لتقدم المجتمع ولنفي التخلف!



ماذا في كتاب "مقدمة في فقه اللغة العربية" حتى تقوم له قيامة الأزهر، فتصادره بعد طبعه، وحتى يسكت عن هذه المصادرة الكثيرون من دعاة الحرية؟

وقبل أن أحاول الإجابة على هذا السؤال، أود أن أشير إلى أن لويس عوض بشخصه وفكره- واحدا من أكثر مفكرينا تعرضا للظلم والتشويه وسوء الظن وسوء القراءة. وأفسر قولي صراحة، فأوضح أن قبطية لويس عوض جعلته دائما موضع شبهة وإنكار وإدانة في مجتمعنا ذي الغالبية الإسلامية الساحقة. كانت ديانة لويس عوض المسيحية سببا دائما لأن يكون الرجل "متهما حتى تثبت براءته". وبالطبع، فلم تكن تثبت براءته أبدا: أولا لأنه مفكر جرئ مثير للمعارك العقلية دائما، كثير الدخول في المناطق المحظورة، وثقافيا لأن خصومه وقضاته كانوا، دائما، غير مستعدين لتجاوز هذا المنظور الطائفي الذي ينظرون منه إلى الرجل وآرائه، وغير مستعدين لترجمة دعواهم في حرية الرأي والاعتقاد إلى مواقف ثقافية فكرية ميدانية ملموسة. وثالثا، لأن السلطة-الإدارية والثقافية والدينية والسياسية- لم تكن مستعدة لإشاعة جو الحرية الفكري لا له ولا لغيره، وخاصة حينما تمس هذه الحرية أحد "المحرمات" الثلاثة الدين، السياسة، الجنس!.

ولقد اتهم الرجل كثيرا، ودائما، بأنه ينطلق من نزع طائفي (قبطي). وعندي أن هذه التهمة غير صائبة وغير صحيحة. ففكر الرجل ومشواره الثقافي يوضحان لنا أنه مفكر علماني، وإن تقلبت عنده تجليات هذه العلمانية عبر تقلبات حياته الفكرية. وهو ينطلق من أن المواطنة مشروطة بالوطنية لا بالدين! وقد ذكر لنا في سيرته "أوراق العمر" أن أكثر ما آلمه أيام الصبا، أن المدرسة كانت تفصل في حصة الدين بين الأولاد المسلمين والأولاد المسيحيين، وأن جهابذة التدريس لم يجدوا في الدينين أية قواسم مشتركة يمكن تلقينها للتلاميذ من الجانبين، بدلا من هذا "التقسيم" الذي يزرع -من اللحظات الأولى- بذور الشعور بالانقسام والاختلاف في نفوس الناشئة.

على أن مسالة "قبطية لويس عوض" هذه، تحتاج إلى وقفة تصحيحية، ليس لنفيها عنه وكيف لي ذلك وهو نفسه لا ينكرها، بل دائم الإشارة إليها، بل لوضعها في سياقها الصحيح وإطارها الأشمل.

ويغلب على اعتقادي أن "قبطية لويس عوض" ليست "قبطية دينية"، بل هى على الأدق- "قبطية أيديولوجية". شأنه في ذلك شأن كثير من المفكرين والكتاب (الأقباط) الذين تمثل لهم هذه "القبطية الأيديولوجية" أو "الأيدلوجية القبطية" منظورا يرون منه تاريخ مصر وقوميتها وتطورها ولغتها ومجتمعها وانتماءها. بل إن هذه "القبطية الأيديولوجية" أو "الأيديولوجية القبطية" يندرج تحتها مفكرون ومثقفون م سلمون، وتقدميون أصلهم الديني إسلامي. القبطية، في هذا الإطار، ليست دينا- بالمعنى اللاهوتي والمذهبي والطقسي والشعائري- بل هى "أيديولوجيا" بالمعنى الفكري والحضاري.

كيف؟

أظن أنه غني عن إعادة التأكيد أن هناك في مجتمعنا الثقافي خاصة- تيارا فكريا يرى أن الأقباط هم أصل مصر وأهلها، وأن القبطي=المصري، وأن الفتح العربي الإسلامي لمصر قد احتلها وغَيَّر مسارها وهويتها ولغتها وانتماءها. وهذا التيار الفكري لصيق تمام الالتصاق بتيارين فكريين آخرين، متلاحمين معه أو متفرعين عنه: التيار الفكري الذي ينطلق من منظور الحضارة الفرعونية المصرية القديمة، ويرى أن الأصل المصري القديم هو مبدأ كل شئ في مصر، وأن انتماء مصر إلى "مصريتها الفرعونية" هو أكثر أصالة وحقيقية من انتمائها إلى العرب، وأن الآخرين أهل بداوة ورعي، بينما المصريون أهل زراعة وتمدن. والتيار الفكري الذي يربط مصر بحوض البحر المتوسط، ليبتعد بها كذلك، عن الرباط العربي، ويقربها إلى الحضارة الغربية، وهو من ثم لا يرى خلاص مصر وتقدمها إلا في إطار هذا الارتباط المتوسطي الغربي، بالتفاعل معه والأخذ عنه.

إن هذه التيارات الثلاثة هى نهر واحد كبير ذو ثلاثة فروع، أو على الأقل هى ثلاثة أنهار متداخلة تصب في بعضها بعضا، كالأواني المستطرقة. وبصرف النظر عن صحة هذه التيارات من عدم صحتها، فإنها تضم المفكر القبطي (أو ذا الأصل الديني القبطي) والمفكر المسلم (أو ذا الأصل الديني المسلم)، معا. ولعلي أذكر بهذه الأمثلة القليلة العابرة: فكلنا نذكر مقولة سعد زغلول (المسلم) أن العرب ليسوا سوى أصفار بجانب أصفار. وكلنا نذكر طه حسين المسلم- في كتابه "في الشعر الجاهلي" الذي تعرض فيه للأصول الثقافية والتاريخية للقصص القرآني والأساطير التي ورد ذكرها فيه، ونظر إلى اللغة العربية نفس النظرة الأرضية خالعا عنها القداسة الدينية التي ألصقها بها معظم فقهاء المسلمين (وقد صودر الكتاب، بالطبع، وبتوصية من الأزهر كذلك) .ونذكر كتابه "مستقبل الثقافة في مصر" الذي دعا فيه إلى عودة مصر إلى إطارها الطبيعي وهو حوض البحر المتوسط. كما نذكر جميعا حسين فوزي وتوفيق الحكيم ونجيب محفوظ وجمال حمدان (المسلمين) الذين أكدوا جميعا بنبرات وأشكال مختلفة- على الانتماء "المصري" لمصر، في مقابل الانتماء العربي، وما يرتبط به ذلك التأكيد عند بعضهم- من إعلاء اللغة العامية، باعتبارها "أصل اللغة المصرية" أو باعتبارها "العربية الحديثة".

القبطية-المصرية، إذن، ليست قاصرة على الأقباط، لأنها "أيديولوجيا ناسوتية" اجتماعية حضارية، وليست دينيا "لاهوتيا".

في هذا الإطار الأشمل يمكن أن نفهم لويس عوض وأضرابه، ونستقبل بعض ما يقدمه من رؤى

وآراء قد يراها بعضنا منحرفة أو مغرضة. وفيه، كذلك ، يمكن أن تكون للويس عوض بعض "الالتواءات" الغربية.

فليست هذه الأيديولوجية المصرية القبطية صافية على طول الخط، مثلما أن فكر أي مثقف أيا كان دينه- ليس صافيا على طول الخط، لكن في هذا الإطار الأيديولوجي الذي سقناه يمكن أن نفهم الدعوة إلى إحياء اللغة العامية والكتابة بها، مثلما قال في مقدمة "بلوتولاند"، ومثلما فعل في كتابه "مذكرات طالب بعثة". ويمكن أن نفهم الميل لاستنهاض تيمات شعبية وأبطال شعبيين مهمشين من غمار "عامة" الناس، ممن يشكلون "آليات" غير رسمية وغير معترف بها وغير مدونة في كتب التاريخ الرسمي، مثلما فعل في إعلائه من المعلم يعقوب كواحد من أبطال الحرية المصرية، في "تاريخ الفكر المصري الحديث"، ويمكن أن نفهم الغض الدائم من الأصل العربي والعروبة والقومية العربية. أقول: في هذا الإطار يمكن أن "نفهم" ذلك كله، ولا أقول نؤيده أو نوافقه. فليس من شك في أن بعض هذه الآراء يعد انحرافا وخطأ. لكن ما أود قوله هو أنها أخطاء راجعة إلى هذا السياق الأيديولوجي الثقافي للمسألة المصرية/القبطية، وليست راجعة إلى مجرد "الطائفية القبطية". ومردها، في نظري، إلى ضيق المنظور الذي تخلفه كل أيديولوجية ضيقة وكل منهج غير مادي جدلي في النظر إلى الحياة وظواهر المجتمع. وهى فوق ذلك- أخطاء يمكن أن يشاركه فيها مفكرون آخرون مسلمون وعلمانيون (بل ورجال دين إسلاميون)!. وإذا كان لويس عوض مثلا- قد هاجم جمال الدين الأفغاني واتهمه بأقذع التهم (وهى تهمة باطلة في رأيي)، أفلم يفعل أحمد شوقي نفس الشئ مع بطل الثورة العرابية أحمد عرابي، حينما قال له: صغار في الذهاب وفي الإياب، أهذا كل شأنك يا عرابي؟ وكلاهما مسلم!. فلماذا نرجع تجريح عوض للأفغاني إلى التآمر الطائفي، بينما لا نرى في تجريح شوقي لعرابي سوى مجرد خطأ أو مجرد رأي؟

أعود لأؤكد أن كل ما وقع فيه لويس عوض من أفكار قد تسوء البعض منا، ينبغي أن نتعامل معها باعتبارها اجتهادا فكريا يتوجب علينا (لو كان خاطئا) دحضه بالرأي السديد المقابل والحجة القويمة المستقيمة، لا أن نردها إلى نزع طائفي مغرض أو مكيدة ماسونية لئيمة، أو بالمصادرة الإدارية الغشوم.



أرجع إلى سؤالي:

ماذا في كتاب "مقدمة في فقه اللغة العربية" حتى تقوم له قيامة الأزهر فتصادره، وحتى يسكت عن هذه المصادرة الكثيرون من دعاة الحرية؟

من الواضح أن الذي أقلق الأزهر ومشايعيه هو أن الكتاب ينطلق من اعتبار اللغة العربية -شأنها شأن كل لغة- ظاهرة اجتماعية، تتطور بتطور المجتمعات، وتضمحل، وتتجدد، وتتلاقح بغيرها من اللغات، وأن الكاتب ينحاز إلى القول بأن اللغة العربية ليست قديمة، بل هى مخلوقة. وهو الرأي الذي

قال به المعتزلة قبل قرون. ومن عجب أن ما قبله المجتمع العربي من حوار خصب خلاق حول أكثر الأمور حساسية منذ مئات السنين لا يستطيع مجتمعنا الراهن أن يقبله، ممثلا في سلطته الدينية الرسمية: الأزهر. لكن العجب يزول بالطبع، إذا علمنا أن القول بتنزيه اللغة العربية عن كل اللغات، وبقدسيتها المكتسبة من قدسية القرآن،هو قول أهل السلفية السنية التي ينتمي إليها الأزهر الحالي.

إن ما أغضب الأزهر ومشايعيه، إذن، هو محاولة هذا المفكر فض اشتباك القداسة بين القرآن الكريم واللغة العربية. فقداسة القرآن لا تعني بالضرورة قداسة اللغة العربية، وهو ما قال به فقهاء مسلمون عديدون سابقون على نحو ما أسلفنا منذ قليل في عرض بعض أفكار الكتاب. وما أضافه لويس عوض ليس سوى أنه أعمل علمه وجهده (وتبطل هنا حجة عدم اختصاصه) في مقارنة اللغة العربية باللغات المحيطة والسابقة عليها، ليكتشف مواطن التلاقح والجذور المشتركة بينها جميعا. وغرام لويس عوض بمثل هذه المقارنات الثقافية والمعرفية قديم، ولعلنا نذكر مقارنته "رسالة الغفران" لأبي العلاء المعري بالكوميديا الإلهية لدانتي.

وإذا كان النبي الكريم نفسه قد أقر في الحديث الذي ورد آنفا بأن في لغة القرآن "غريبا" خالطها من اللغات السابقة، بما يعني الإقرار بالتداخل اللغوي بين الحضارات، فإن معارضة الأزهر ومشايعيه الآن تعد من قبيل التقهقر عن ما كان عليه حال العقل العربي منذ خمسة عشر قرنا. والحق أن كل هذا الرعب من القول بأن اللغة العربية هى مثل كل لغة، تأخذ وتعطي، وأنها بنت الحياة الاجتماعية والحضارية لمجتمعها، ومتكلميها، ليس له سوى معنى واحد هو محاصرة هذه اللغة وتجميدها وعزلها عن التفاعل والتطور، وكأن اللغة العربية قد حدثت مرة وإلى الأبد، وذلك العزل ليس له سوى نهاية واحدة: موت هذه اللغة.

وهكذا نجد هذه النتيجة المنطقية: إن سدنة اللغة وحفظتها هم -في وقع الأمر- قاتلوها خنقا.



وأخيرا، لنفرض أن كل أفكار الكتاب خاطئة وخطرة، فهل مصادرته هى السبيل السليم لتقويم هذا الخطأ ورد هذا الخطر؟ أم أن السبيل السليم هو أن نطلق الحرية لكل فكر، وإذا كان خاطئا فلنقومه وندحضه بالفكر والنقد والتفنيد؟ أم هل نريد أن نجمع إلى قتل اللغة قتل الفكر؟ أطلقوا سراح كتاب "مقدمة في فقه اللغة العربية"، فهو جهد قل أن توفر عليه مسلم شديد الإسلام، اقتضى من صاحبه الرجوع إلى التراث الإسلامي، والكد مع علوم كثيرة صعبة وجافة، ليقدم لنا مشروعا كان يعده مشروع عمره. أطلقوا سراح الكتاب وليدر حوله حوار فكري واسع مسئول وجاد، يدحض فيه ما يستحق الدحض ويعمّق فيه ما يستحق التعميق. فهذا أكرم لنا، وللرجل الذي رحل، ولدعوانا المكرورة عن الحرية والديمقراطية والتعدد وما شابه ذلك من شعارات ترسب في أول وفي كل- امتحان!

هنا محاكم التفتيش
هنا قبضة الأزهر

قضيتا علاء حامد وسعيد العشماوي

في أواخر ديسمبر ١٩٩١ صدر حكم قضائي مدو، بحبس مؤلف وطابع وموزع ثماني سنوات لكل منهم، وبغرامة مالية قدرها ١٥٠٠ جنيه لكل منهم كذلك. الحكم أصدرته محكمة أمن الدولة الجزئية طوارئ. المؤلف هو علاء حامد، والكتاب هو روايته "مسافة في عقل رجل" والطابع هو فتحي فضل، والموزع هو محمد مدبولي صاحب المكتبة الشهيرة بميدان طلعت حرب.

وفي منتصف يناير ١٩٩٢ (ولم يكد يمر أسبوعان على الحكم المدوي) وقعت الحادثة الثانية، حينما صادرت إدارة البحوث والتأليف بالأزهر ثمانية كتب، من قلب معرض القاهرة الدولي الرابع والعشرين للكتاب، وهو المعرض الذي يعد عرسا سنويا للثقافة والفكر والإبداع. الكتب الثمانية هي: خمسة من تأليف المستشار محمد سعيد العشماوي: الإسلام السياسي (١٩٨٧)، الخلافة الإسلامية (١٩٩٠)، أصول الشريعة ط أولى ٧٨، طبعة ثالثة ١٩٩٢)، ومعالم الإسلام (١٩٨٩)، الربا والفائدة في الإسلام (١٩٨٨). والكتب الثلاثة الأخرى: قنابل ومصاحف (وجميعها صادر عن دار سينا بالقاهرة). (قصة تنظيم الجهاد) لعادل حمودة (ط أولى ١٩٨٥، ط ثالثة ١٩٨٩)، وخلف الحجاب (موقف الجماعات الإسلامية من قضية المرأة) لسناء المصري (١٩٨٩)، ورواية "العراة" للقاص إبراهيم عيسى (١٩٩١).

وهكذا، في بحر شهر واحد: واقعتان صاعقتان من وقائع المصادرة الفكرية والأدبية، تقف خلفهما هيئتنا الدينية الرسمية: الأزهر!!.



صدرت رواية "مسافة في عقل رجل" لعلاء حامد عام ١٩٨٨. ولم تثر انتباه أحد من الناحية الدينية -وربما الفنية كذلك- لمدة عامين كاملين، إلى أن كتب أحمد بهجت في زاويته "صندوق الدنيا" بالأهرام مقالا بعنوان "سلمان رشدي آخر في مصر" (أوائل مارس ١٩٩٠)، يتهم فيه مؤلف الرواية بأنه تطاول على الأديان وسخر من الأنبياء. وبعدها بأيام قليلة أصدر مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر تقريرا يندد فيه بالمؤلف متهما روايته بأنها تحتوي على أفكار تدعو للإلحاد والكفر وإنكار الأديان السماوية، وتدعو إلى تغيير الهيئة الاجتماعية بوسيلة الثورة.

وعلى إثر هذا التقرير قامت مباحث المصنفات الفنية بمصادرة الرواية، وتم القبض على المؤلف بعد تفتيش منزله، وسجنه في سجن طرة، وظل محبوسا ثلاثة أشهر، أفرج عنه بعدها بكفالة ٢٠٠٠ جنيه، في شهر يوليو ١٩٩٠. وظلت القضية منظورة. وفي تلك الأثناء تم و قفه عن عمله سبعة شهور ووقف كافة مستحقاته المالية، تحويله إلى النيابة الإدارية مرة، وإلى المحكمة التأديبية مرة أخرى لفصله من وظيفته (مأمور بمصلحة الضرائب، وعضو المكتب الفني بالإدارة المركزية).

وفي جلسة ٢٥/ ١/ ١٩٩١ صدر الحكم الذي يعد أول حكم من نوعه في مصر:

فقد أصدرته محكمة أمن الدولة، بموجب قوانين الطوارئ، التي يخضع سيرها للحاكم العسكري أو نائبه (رئيس الجمهورية أو رئيس الوزراء)، وهو يعتبر تأليف كتاب روائي "جناية" وهو لم يأبه بدفوع المحامين حول بطلان تقرير مجمع البحوث الإسلامية. وتعسفه واختلاقه، ولا ببطلان الحكم القضائي نفسه نظرا لأنه قضى بالحبس والغرامة معا، بينما هو مخير بينهما بنص القانون.



ومع نشر الحكم في الصحف ثار المثقفون والمفكرون احتجاجا على مثل هذه السابقة الخطيرة، وتحذرا لما تنطوي عليه من هاوية.

كتب د. غالي شكري: "ليس هناك شئ في الحياة فوق المساءلة. والثقافة والفكر والمفكرون كأي نشاط أو فئات أخرى يخضعون للمساءلة. ولكن المساءلة في الأدب والثقافة لها عنوان محدد هو النقد وليس المحاكم. النقد هو الذي يميز بين المزيف والأصيل ويكشف العورات والثغرات ويحاكم الكاتب في أكبر ساحة على الإطلاق: جمهور القراء". و عقاب النقد والقراءة أقسى من أحكام المحاكم، لان العقوبة المعنوية أكثر مرارة وأعمق أثرا. والنقد والحوار هو التراث الأصيل في تاريخ مصر، وقد ردت على طه حسين والعقاد وسلامة موسى وتوفيق الحكيم ولويس عوض عشرات الكتب وآلاف الصفحات. ومن جهة أخرى وفي نفس الوقت فقد دفنت مئات الأسماء في كهوف النسيان لأن أصحابها خلوا من الموهبة والثقافة والرسالة. هذا هو النقد: محكمة الرأي العام.

ومن حق الرأي العام أن يستقبل الحكم على علاء حامد ومحمد مدبولي بالتساؤل حول حقيقة موقعنا من المتغيرات العالمية الجديدة، وأبرزها ما يخص حقوق الإنسان والتساؤل أيضا حول المناخ الإرهابي الذي تفرضه بعض الحركات على حرية الفكر، ثم التساؤل عن الوعد القاطع بعدم استخدام قانون الطوارئ إلا في مواجهة الإرهاب؟". (الأهرام ١/١/١٩٩٢).

وأكد لطفي الخولي أن "تقديس الأديان السماوية وتوقيرها، لا يعني -بأية حال- استخدام وزنها وثقلها في محاربة الفكر والإبداع، أو اتخاذ تأويل أو تفسير خاص، من فرد أو مجموعة، لآيات الدين، وكأنه هو كلمة الله المنزلة" وليست المسألة في قليل أو كثير، مسألة بطولة تدق من حولها الطبول، عندما نطالب من يملك الحق الدستوري في إيقاف أو إلغاء حكم محكمة أمن الدولة أن يسارع

بممارسة هذا الحق. فالحرية الحقيقية ليست في أن يعاقب كاتبا أو ناشرا، حتى مع افتراض صحة كل ما نسب إليهما من اتهامات جهة لها وزنها واحترامها، في حين تغتال الديمقراطية وحقوق الإنسان وحرية التعبير والاجتهاد" (الأهرام ٢/١/١٩٩٢).

وأعلن أحمد عبد المعطي حجازي أن "هذه النتيجة المأساوية التي انتهت إليها قضية الكاتب علاء حامد أفزعت المثقفين المصريين وزلزلت أساسا مكينا من الأسس التي كنا نركن إليها وكنا نعتمد عليها ونبني آمالا كبارا في مستقبل تسترد فيه الثقافة المصرية حيويتها وعافيتها وقدرتها على النهوض بنفسها وبالبلاد". و"قد رأينا من قبل إناساً يتهمون طه حسين والعقاد والحكيم ويوسف إدريس ونجيب محفوظ في عقائدهم، بل لقد ظهر من يتهم عقيدة الإمام محمد عبده نفسه، فإذا أعطينا هواة الطعن في العقيدة هذه السابقة لم ينج كاتب مصري من التهمة، فإما سكتت الأقلام وإما زج بأصحابها في السجون" (الأهرام ١/١/١٩٩٢).

وتساءل سامي خشبة "لماذا الاستسلام لفخاخ أعداء حريتنا الحقيقية وأعداء مكانتنا في العالم المتحضر، الذين يريدون أن يصورونا -نحن أيضا- كآخر معاقل التفتيش غير الجديرين بحقنا وسط الأسرة الدولية (الحرة)، أو الذين يريدون أن يتاجروا بمعاناتنا ونحن نكافح بصبر وصلابة ضد آخر قيودنا وضد آخر ما يعوق انطلاقنا، أو الذين يريدون أن يرغمونا على أن نعود إلى قروننا الوسطى، فهذا أريح لهم من كل الوجوه؟" (الأهرام ٣/١/ ١٩٩٢).

وكتب يوسف القعيد "لا يوجد أمام مصر الآن سوى المباهاة بجماعة المثقفين. لقد سبقنا الآخرون في كل شئ، وليس في أيدينا سوى عقول المصريين. فهل معقول في هذا السياق أن نصدر هذا الحكم، ونعطي الآخرين فرصة ذهبية لكي يقولوا: عودة محاكم التفتيش إلى مصر؟". "إن المساس بحرية التعبير، ومحاولة تعكير الجو الديمقراطي إساءة للنظام والحكم ، قبل أن تكون إساءة للشعب المصري. وأي محاولة لتلطيخ وجه مصر الحر سندفع ثمنها نحن جميعا" (المصور ٩/١/ ١٩٩٢).



وقد أثار المثقفون الديمقراطيون المصريون المشكلة أمام رئيس الجمهورية، في لقائه بهم أثناء افتتاح معرض الكتاب، مطالبين أن لا يصدق الرئيس على الحكم باعتباره الحاكم العسكري في إطار قانون الطوارئ. وقد رفض الرئيس أن يلغي حكما أصدرته المحكمة، انطلاقا من احترام القضاء واحترام قدسية الأديان، لكنه ألمح إلى إمكانية التوصل إلى حلول، عبر الهيئات القضائية وبالطريق القانوني، تاركا الباب في ذلك مفتوحا.



ويتضح من موقف المثقفين في احتجاجاتهم وفي حديثهم مع الرئيس وفي تعليقاتهم المكتوبة أو الشفاهية، أن هناك اتفاقا على جملة من الحقائق:

١- احترام كلمة القضاء وإعلاؤه مهما كان موضوع الحكم.

٢- احترام قدسية الأديان، وإنكار الازدراء بها أو خدش جلالها المصون.

٣- احترام الأزهر كمنارة لعلوم الدين المستنير وكحصن من حصون تقويم الإدراك الديني وتطوير الفهم الإسلامي.

٤- الدفاع عن مبدأ حماية حق الكتاب والمبدعين والمفكرين في الإبداع والتفكير والاجتهاد، انطلاقا من:

أ- أن ضحالة المستوى الإبداعي للنص الأدبي لا تحرمه من الحق في الدفاع عن "حريته" لا عن ضحالته.

ب- إن تقويم ودحض ما قد يحتوي عليه النص من آراء فكرية خاطئة أو تصورات منحرفة عن الصواب، لا يتم إلا بالفكر المقابل الصحيح، وبالنقد العقلي الذي يهزم الحجة الباطلة بالحجة الحقة.

٥- استنكار محاكمة الأدب والفكر بقانون الطوارئ!.

٦- استنكار تدخل مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر في كل شأن أدبي أو فكري، حتى تكاثرت تدخلاته وتوصياته بالمصادرة في السنوات الأخيرة تكاثرا ينذر بلجم كل رأي وقمع كل إبداع واجتهاد.



ولكن ما الرواية، ومن الكاتب؟

تدور "مسافة في عقل رجل" في قالب فانتازي خيالي، من خلال رجل يجد نفسه في عالم آخر، كأنه فقد ذاكرته أو كأنه في بداية أو نهاية الكون، ليلتقي بناس عديدين، منهم من يشبه الأنبياء، ومنهم من يشبه الملائكة، ومنهم من يشبه الشياطين، ويدخل معهم في جدل طويل حول الحياة والموت، والعقائد الدينية ومصيرها، والتناقض بين دعوات الأنبياء لصلاح الحياة وبين فسادها الواقعي لينتهي الأمر بإعدامه.

والرواية على المستوى الفني- هشة ضعيفة، تفتقر إلى البنية الروائية، إذ حشيت بالحوارات والسجالات الذهنية التي يعوزها "قوام" التشكيل الروائي، فضلا عما يعوزها من سلامة النحو وصحة التعبير العربي.

وهى على المستوى الفكري- خليط من ادعاء التفلسف المتفذلك، وتشوش الوعي واضطرابه، في إطار من تقليد زائف لما طرحه فلاسفة المتصوفة من مشكلات معرفية كبرى، تسودها أشتات متنافرة من الرؤى الوجودية والمادية والدينية والعدمية والغيبية، بلا ضابط من وعي متماسك قويم.

على أن كل ما بها من سوءات كثيرة، لا يعني محاكمتها -وهي عمل أدبي على كل حال- بقوانين الطوارئ ولا التعامل معها باعتبارها تقريرا فكريا مباشرا. إن محكمتها تكون في ساحة النقد والفكر، لا في ساحة الجنايات والسجون.

والكاتب له عدا هذه الرواية، تسعة أعمال أدبية بين الرواية والمجموعة القصصية- هي: حائط الوهم، الحقيقة الضائعة، بصمات فوق الماء، رجل داخل مثلث، طربوش الزعيم، اثنان في غرفة مغلقة، على جناح طائر جريح، الساق المستحيلة، القرد والأسورة، الفراش.

وقد طبع ثمانية كتب من هذه الكتب العشرة على نفقته الخاصة، بما فيهم الرواية المصادرة نفسها، وواضح أن هذه الأعمال جميعا لم تلق رواجا على مستوى الفن الجميل. فهو، إذن، واحد من هؤلاء الكتاب الكثيرين متوسطي القدرة الفنية، ممن يكافحون بإصدار أدبهم- حتى ولو على نفقتهم الخاصة- مفسرين عدم وصولهم إلى مطامحهم الأدبية- العائد إلى توسط القدرة- باضطهاد الحياة الأدبية وباختلال موازين العدل في محيط حاقد متخلف!

وطبيعي أن يخلف هذا الوضع حالة زائدة من الاعتداد بالنفس وصورة متضخمة عن الذات. وهنا نفهم، مثلا، كيف أنه أرسل عام ١٩٨٨ خطابا إلى وزير الثقافة يطلب فيه منه أن يرشحه للحصول على جائزة نوبل للأدب! ونفهم كذلك، كيف كتب عن نفسه على ظهر غلاف روايته المصادرة: إنه واحد من العماليق الصعاليك، وأنه لن يدعي النبوة أو الوحي أو المعجزة بما خطه قلمه، لأن العصر ليس عصر الأنبياء!.

ولقد ضايقه في دفاع المثقفين عنه تأكيدهم الدائم على أنهم إنما يدافعون عن المبدأ (رفض مصادرة الفكر والأدب)، لا عن الرواية ذاتها ولا عن صاحبها، لأنها رواية هزيلة وكاتبها كاتب ضعيف، فهو يوضح لك، دائما، أن كثيرا من النقاد كتبوا عن أعماله معالجات نقدية عديدة، ومنهم: نبيل راغب وفتحي العشري وعبد العزيز شرف وجلال العشري وعبد الفتاح الديدي وإبراهيم فتحي، وأن الطاهر مكي قال عنه "علاء حامد واسع الخبرة بهذا العالم، ويقع دائما على كل مثير فيه، يعرضه لنا من خلال فنية متقنة".



وعلى الرغم من حملة المثقفين الواسعة احتجاجا على مصادرة عمل أدبي، وعلى مقاضاة كاتب وطابع وموزع بالقوانين العسكرية الاستثنائية، فإن هذا الحكم (٨ سنوات لكل منهم عدا الغرامة المالية) قد نزل بردا وسلاما على شريحة من المثقفين السلفيين، الذي تثلج صدورهم فعالية كافة القوانين سيئة السمعة التي تجلل وجه حياتنا السياسية والاجتماعية والثقافية بالخزي.

فقال أحمد بهجت وهو أحد المبلغين الأوائل عن الرواية: "إن هناك فرقا كبيرا بين حرية الرأي، وحرية السب والتحقير. إن القانون يحمي الإنسان العادي من الإهانة والسب والقذف والتجريح،

فكيف لا يحمي الدين والأنبياء والرسل والعقائد بكل ما يمثله هؤلاء من رموز دينية مقدسات" (الأهرام ٧/١/ ١٩٩٢).

وكتبت جريدة "اللواء الإسلامي" في عمودها الافتتاحي: "نريد أن نقول للذين يريدون أن يثنوا الأزهر عن رسالته التي ناطتها به العناية الإلهية: إن رسالة الأزهر أن يقول رأي الإسلام في كل قضية، فإذا كانت هناك قصة أو رواية أو أي عمل أدبي، فإن من واجب الأزهر أن يقول: "هذا العمل يتفق مع الدين، أو فيه مساس بعقيدة الإسلام. فأي محاولة للمساس برسالة الأزهر، فإنما هى محاولة مرفوضة من علماء الأزهر ومن جموع المسلمين. وإذا كان هناك عمل أدبي فيه خروج على الإسلام، فليذهب هذا العمل إلى الجحيم". كما نشرت الجريدة، بنفس العدد خبرا في صفحتها الأولى يقول إن الشيخ محمد متولي الشعراوي أشاد بغيرة الرئيس مبارك على الإسلام، مؤكدا أن موقفه من الذين أهانوا الدين هو موقف حاكم مسلم يرفض المساس بالإسلام، وأن الأمة الإسلامية كلها تؤيد الرئيس في رفضه إلغاء حكم قضائي ضد شخص سب الأنبياء. وأشاد الشعراوي بالقاضي عمر عبد الرازق- الذي أصدر الحكم بحبس علاء حامد ثمانية أعوام، وقال: إن هذا الحكم وسام على صدر القضاء المصري الشريف" (اللواء الإسلامي ٩/١/ ١٩٩٢).

وكتب ثروت أباظة (رئيس اتحاد الكتّاب الذي يضم في عضويته علاء حامد، وهو النقابة المنوط بها الدفاع عن حرية فكر أعضائها، أو على الأقل مساءلتهم أمامها لا أمام الحاكم العسكري): "غلام تافه تطاول على أقدار الأنبياء، جميعا وسبهم، ونفى أن يكون القرآن تنزيلا من السماء، وصدم مشاعر المسلمين والمسيحيين على السواء، وصدر ضده حكم من القضاء. فيم يكون النقاش في شأنه". و"غلام يلهو ويسعى إلى الشهرة فيحطم السلام الاجتماعي والأمن العام والوحدة الوطنية، الا يستحق العقاب؟" (الأهرام ١٣/١/ ١٩٩٢).

إن أخطر ما في كلام هؤلاء السلفيين ما يلي:

١- المطابقة بين الكلام المباشر المتعين وبين كلام شخوص العمل الروائي، والمطابقة بين كلام كل شخوص العمل الروائي وبين مؤلف العمل، بينما البون بينهما شاسع.

٢- الادعاء بأن رسالة الأزهر في توزيع تهم الكفر أو صكوك الإيمان- هى رسالة ناطتها به "العناية الإلهية"، والحق أن "العناية السنية" هى التي أناطت بالأزهر التفتيش في الإبداع والفكر والاجتهاد عن كل ما يعارض فقه السنة، سواء كان من خارج الإسلام أو من داخله ، والدليل على ذلك هو مصادرته لكتب محمد سعيد العشماوي، وهو ليس مارقا أو غلاما عابثا، بل هو قاض مرموق وفقية إسلامي جليل، أخذ على عاتقه محاولة تجديد الإسلام مما علق به من شوائب التطرف أو شوائب التجمد.

٣- الزعم زيفا بأن رواية، مهما كانت، تحطم السلام الاجتماعي والأمن العام والوحدة الوطنية! والحق أن محطمي السلام الاجتماعي والأمن العام هم فاحشو الثراء من أصحاب الضياع والأبعديات،

وهم أغنياء الحروب التي خاضها الفقهاء، وهم سارقو عرق الناس باسم شركات توظيف الدين والأموال. ومحطمو الوحدة الوطنية هم دعاة الحاكمية الإلهية و تكفير المجتمع الجاهلي الراهن (ممن راح الأزهر يغازلهم في الآونة الأخيرة)، وهم أولئك الذين يحرمون على الأقباط دراسة وتدريس اللغة العربية ويحرمون عليهم تقلد المناصب السيادية وسائر المواقع الحساسة في هيكل المجتمع والدولة!



نأتي الآن إلى الجانب القانوني للحكم الذي أصدرته المحكمة على الكاتب وزميليه. ولا شك، أن مناقشة هذا الحكم أو تفنيده من الوجهة القانونية، هو عمل المحامين. وقد قاموا به بالفعل. لكننا نود أن نرصد، هنا، جملة من المفارقات المريرة تشبه الكوميديا السوداء. انطوى عليها هذا الحكم الذي قرع بمطرقته رأس حياتنا الثقافية المعاصرة.

أولى هذه المفارقات: أنه في الوقت الذي يقول فيه القرآن الكريم نفسه" فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر" فإن الحكم القضائي (الذي يستلهم شرع الله في جانب أساسي منه) لا يعترف للإنسان بهذا التصريح، المتبوع بأن عقاب الكافر عند الله "إنا أعتدنا للظالمين نارا".

ثانية هذه المفارقات: أنه في الوقت الذي يقر فيه دستورنا بالتباين بين المواطنين في الدين والعقيدة، بنص المادة ٩٠ "المواطنون أمام القانون سواء. وهم متساوون في الحقوق والواجبات العامة، لا تمييز بينه في ذلك بسبب الجنس أو الأصل أو اللغة أو الدين أو العقيدة". معترفا بأن المواطنين يختلفون في الدين والعقائد، فإن الحكم القضائي يجافي هذا النص الصريح، ليقضي بحبس كاتب ثماني سنوات لأنه عنده- خدش قدسية الأديان.

ثالثة هذه المفارقات: أنه في الوقت الذي ظلننا فيه أننا قد تقدمنا عن "قولة الإمام محمد عبده المض يئة "إذا تعارض العقل وظاهر الشرع أخذنا بما دل عليه العقل" بمقدار القرن الذي يفصلنا عنها، فإننا نتراجع إلى ما قبلها، حينما نأخذ بظاهر الشرع وحده متجاهلين مقتضيات العقل، التي تفرق لنا بين الخطاب الفكري الصرف وبين الخطاب الإبداعي: التخييلي المجازي الرمزي.

رابعة هذه المفارقات: أنه حتى في الأخذ بظاهر الشرع (أي بنص القوانين حرفيا) فإنه قد تم قدر ملحوظ من إغفال هذا الشرع ومخالفة القانون. وقد فصلت مذكرة الدفاع -نبيل الهلالي ونجاد البرعي- هذه المخالفات، وسنوجزها فيما يلي:

أ- المادة التي حوكم بها المتهمون هى المادة (٩٨و) من قانون العقوبات ونصها: "يعاقب بالحبس مدة لا تقل عن ستة أشهر ولا تجاوز خمس سنوات، أو بغرامة لا تقل عن خمسمائة جنيه ولا تجاوز ألف جنيه، كل من استغل الدين في الترويج أو التحبيذ بالقول أو بالكتابة أو بأية وسيلة أخرى لأفكار متطرفة بقصد إثارة الفتنة أو تحقير أو ازدراء أحد الأديان السماوية أو الطوائف المنتمية إليها أو الإضرار بالوحدة الوطنية أو السلام الاجتماعي". فإذا بالحكم -وهو المخير بوضوح بين الحبس أو

الغرامة- يقضي بالأمرين معا (الحبس والغرامة)، وفي حدودهما القصوى كليهما!)

ب- استند الحكم، كذلك على المادة (١٦١) من قانون العقوبات، ونصها: "يعاقب بتلك العقوبات (الحبس وغرامة لا تقل عن مائة جنيه ولا تزيد عن خمسمائة جنيه أو بإحدى هاتين العقوبتين) على كل تعد يقع على أحد الأديان التي تؤدي شعائرها علنا".

ومرة أخرى يخالف القاضي النص الذي يخيره بين الحبس أو الغرامة، فيقضي بهما معاً وفي أقصى حدودهما كليهما!!

ج- على أن المخالفة الأصرح هى "مخالفة قواعد الارتباط الواردة بالمادة (٣٢) من قانون العقوبات" إذ تنص هذه المادة على أنه "إذا كون الفعل الواحد جرائم متعددة وجب اعتبار الجريمة التي عقوبتها أشد والحكم بعقوبتها دون غيرها. وإذا وقعت عدة جرائم لغرض واحد وكانت مرتبطة ببعضها بحيث لا تقبل التجزئة وجب اعتبارها كلها جريمة واحدة والحكم بالعقوبة المقررة لأشد تلك الجرائم".

وهكذا حوكم الكاتب مرتين بجريمتين متشابهتين: مرة بسبب استغلال الدين، ومرة بسبب التعدي على أحد الأديان. وتجاهل القاضي الربط بين (المسألتين) والأخذ (بالجريمة) ذات العقوبة الأشد، كما ينص القانون، آخذا بالحدود القصوى جميعا!

خامسة هذه المفارقات: هى الهوة الواسعة بين قرار النيابة بحفظ التحقيق مع طه حسين حول كتاب "في الشعر الجاهلي"، قبل سبعين عاما تقريبا، وبين الحكم بحبس كاتب وطابع وموزع ثماني سنوات لكل منهم. بينما كان "في الشعر الجاهلي" يتضمن، من وجهة نظر علماء الأزهر، خدشا غير محتمل في أسس مكينة.

وقد ختم محمد نور رئيس نيابة مصر آنذاك- قراره بهذه السطور الساطعة:

"إن للمؤلف فضلا لا ينكر في سلوكه طريق جديد للبحث حذا فيه حذو العلماء من الغربيين، ولكنه لشدة تأثر نفسه مما أخذ عنهم قد تورط في بحثه حتى تخيل حقا ما ليس بحق أو ما لا يزال في حاجة إلى إثبات أنه حق. إنه قد سلك طريقا مظلمة فكان يجب عليه أن يسير على مهل وأن يحتاط في سيره حتى لا يضل، ولكنه أقدم بغير احتياط فكانت النتيجة غير محمودة.

وحيث إنه مما تقدم يتضح أن غرض المؤلف لم يكن مجرد الطعن والتعدي على الدين، بل ، العبارات الماسة بالدين التي أوردها في بعض المواضع من كتابه إنما قد أوردها في سبيل البحث العلمي مع اعتقاده أن بحثه يقتضيها. وحيث إنه من ذلك يكون القصد الجنائي غير متوفر، فلذلك: تحفظ الأوراق إداريا".

سادسة، وآخر هذه المفارقات: هى أحقية الأزهر في التدخل بمصادرة الكتب. فقد كان الكثيرون من المثقفين يظنون أن هناك سندا قانونيا يبيح للأزهر أن يتدخل من خلال مجمع البحوث ولجنة الفتوى به- بمصادرة الكتب أو التوصية بمصادراتها. لكن ظروف البحث في قضية علاء حامد أوضحت أمرا مثيرا، وهو عدم وجود مثل هذا السند القانوني. فقد كشفت مذكرة الدفاع المشار إليها إلى أن محكمة النقض قد استقرت أحكامها على أنه "باستقراء نصوص قانون الأزهر رقم ١٠٣ لسنة

١٩٦١، فإنها خلت مما يخول الأزهر أو مجمع البحوث الإسلامية سلطة طلب التحفظ على الكتب، وإنما يقتصر دور مجمع البحوث الإسلامية في هذا الشأن على تتبع ما ينشر عن الإسلام والتراث الإسلامي من بحوث ودراسات للاقتناع بما فيها من رأي صحيح أو مواجهتها بالتصحيح والرد".

إن تدخل الأزهر، إذن، لا سند له من القانون وحقه في هذا الشأن- محصور بالتصحيح والرد. وهو ما أكد عليه العديد من رجال القانون والقضاء، وعلى رأسهم المستشار سعيد العشماوي نفسه، الذي أفاد بأن دور الأزهر، في حالة وجود مطبوع يخالف الدين، هو أن يرد على المطبوع المخالف بمطبوع آخر يفنده ويبين انحرافه عن النهج المستقيم. وأن هذا، بالضبط، ما حدث في حالة "الإسلام وأصول الحكم" لعلي عبد الرازق، حينما أصدر شيخ الأزهر آنذاك محمد بخيت المطيعي- كتابا بعنوان "حقيقة الإسلام وأصول الحكم".



"إن هذه القضية سوف تظل في وجدان الأدب المصري والقضاء المصري نموذجا فريدا لما يمكن أن يسببه التجني والتسرع من إيقاع الظلم بالأبرياء". بهذه الفقرة الحزينة المنذرة ختمت مذكرة الدفاع حديثها الرفيع الطويل.



نأتي إلى المستشار محمد سعيد العشماوي وكتبه المصادرة. ومحمد سعيد العشماوي رئيس محكمة الجنايات ومحكمة أمن الدولة العليا. وقد عمل وكيلا للنائب العام، وقاضيا، ورئيسا للنيابة العامة، ووكيلا عاما للإدارة العامة للتشريع، ومستشارا بمحكمة استئناف القاهرة، ورئيسا لمحكمة استئناف القاهرة العليا للأحوال الشخصية. أستاذ محاضر في أصول الدين والشريعة الإسلامية والقانون المقارن في الجامعة الأمريكية بالقاهرة، وجامعات الولايات المتحدة وألمانيا الغربية والسويد والاتحاد السوفيتي وفرنسا.

وهو قبل كل ذلك وبعده- قاض شريف نزيه، له في ساحة القضاء أحكام مشهودة وقفت إلى جانب حرية الفكر وعدم تأثيم الرأي أو الاجتهاد.

وهو صاحب جهد فكري ملحوظ، فله غير الكتب المصادرة: رسالة الوجود، تاريخ الوجودية في الفكر البشري، ضمير العصر، حصاد العقل، جوهر الإسلام، روح العدالة.

فماذا في كتب العشماوي المصادرة؟



ينطلق كتاب "الإسلام السياسي" من رفض الخلط بين الدين والسياسة، ويرى أن تسييس الدين أو تديين السياسة لا يكون إلا عملا من أعمال الفجار الأشرار، أو عملا من أعمال الجهال غير المبصرين، لأنه "يضع للانتهازية عنوانا من الدين، ويقدم للظلم تبريرا من الآيات ويجعل سفك الدماء ظلما وعدوانا عملا من أعمال الجهاد".. ويوضح أن لمثل هذا الخلط آثارا بالغة الخطورة، إذ كان من شأن هذا الخلط أن أصبح الخليفة خليفة لله وليس خليفة للمسلمين يلي الخلافة بالبيعة أو بالانتخاب. وقد أدى ذلك عمليا إلى أن صار الخليفة معصوما في فعله وقوله، ثم صار مستبدا في الرأي والحكم.

وقد أثر هذا الموضع على الفقه وعلى جماعات المسلمين، إذ راح فريق من الفقهاء يحومون حول الحكام ليصبحوا "فقهاء السلطة" يبررون لها المظالم ويصدرون الفتاوى ضد خصومها، أو معارضيها بالكفر والإلحاد والإفساد في الأرض، بينما آثر فريق آخر الابتعاد عن السلطة وعن ما يمس السلطان، فأعرضوا عن فقه القانون العام (السلطة السياسية وصلتها بالمسلمين) وأسرفوا في توافه المسائل. والنتيجة الحتمية لكل ذلك أن خلا الفقه الإسلامي من أية نظرية سياسية واضحة.

وكان أثر هذا الخلط على المستوى الشعبي أكثر خطرا، إذ فرق المسلمين شيع وفرقا، كل منها يعتصم بآيات القرآن ويتحدى بأحاديث النبي فقامت بينهم الخصومة الشديدة التي ظاهرها الدين وباطنها السياسة، دعواها الشريعة وحقيقتها السلطان، وصار الاتهام بالكفر والإلحاد اتهاما شائعا من كل فرقة للأخرى، وفي ذلك أبيح دم الجميع وأهدرت حرمات كثيرة.

والمقصود -عند العشماوي- من التمييز بين السياسة والدين، هو أن تقوم الأعمال السياسية باعتبارها أعمال بشر ليسوا مقدسين ولا معصومين، وأن الحكام مختارون من الشعب "ليسوا معينين من الله. ووصف هذا التمييز الضروري بين الدين والسياسة بأنه اتجاه علماني (أي ملحد) إن حدث- لا يكون إلا عملا من أعمال الحزبية والتعصب الذي يعمل على خلط الأوراق وتمييع الحدود وتزييف الضوابط.

ويفند المستشار العشماوي دعوة بعض فصائل تيار السياسة الدينية إلى عدم الولاء للوطن بحجة أن هذا الولاء جاهلية، وأن الولاء الصحيح هو الذي يكون لجماعة المسلمين. فيقول إن هذه الدعوى عدمية فوضوية لأنها تهدم ولاء المصريين لمصر، وتدعوهم إلى تحطيم الوطن وإشاعة الفرقة والفوضى فيه، فلا أداء للجندية ولا ممارسة للخدمة العامة ولا مباشرة للالتزامات الاجتماعية!.



أما كتاب "الربا والفائدة في الإسلام" فهو دراسة أصولية اجتماعية عن الربا المحظور في القرآن الكريم، وعن الاتجاهات المذهبية التي تشددت وتوسعت في مفهوم الربا، وعن الفرق بين الربا المحظور شرعا ونظام الفائدة المقرر في القانون المصري، مع تطبيقات عملية ونظرية عن القروض والإيداعات

والمرابحة والمضاربة.

ويؤسس الباحث اجتهاده على منطلقات منهجية منيرة. فهو يرى أن المنهج السديد في تفسير آيات القرآن بما فيها الآيات الخاصة بالربا- هو المنهج الذي وضعه القرآن نفسه وانتهجه المسلمون الأوائل، بربط كل آية بأسباب التنزيل، وتفسيرها على أساس الوقائع التي أنزلت من أجلها والظروف التي قصدت حكمها. (وهو عكس المذهب الذي يرى ، العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب).

وهو -كذلك- يرى ضرورة التفرقة بين الشريعة والفقه، والتمييز بين القاعدة أو المبدأ الشرعي وبين القاعدة أو المبدأ الفقهي. فالأولى هى التي تؤخذ مباشرة من القرآن أو السنة، والثانية هى ما يضعه الفقهاء أو يصوغه الشراح أو يحدده المفسرون، حتى ولو كان استلهاما ما لروح الدين والشريعة، (مثل قاعدة: كل دين جر فائدة فهو حرام).

الأولى، إذن، هى ما وضعه الشارع الأعظم مباشرة، بينما الثانية هى أي استنباط أو اجتهاد أو حكم أو فتوى لرجل من المسلمين أو من الفقهاء: رأي بشر غير محصن ولا معصوم ولا مقدس ولا دائم.



"معالم الإسلام" هو مجموعة من المقالات والبحوث المتنوعة المتفرقة. فمنها ما هو حول التطرف الديني والإرهاب الفكري، ومنها ما يتصل بتطبيق الشريعة الإسلامية، ومنها مجموعة من السجالات الفكرية التي دارت حول كتاب "الإسلام السياسي".

والكتاب، بعامة، دراسات عن بعض معالم الإسلام الأساسية، وكيف أنها -عبر المراحل التاريخية- تحولت إلى معالم أخرى تماما، ثم أضفت على نفسها أسماء ضخمة وصفات كبيرة لتستتر بالدين وتحتمي بالشريعة.

وسنعرض منه لفكرتين هامتين:

الأولى: تتصل بمسألة الربا وتوظيف الأموال (استكمالا لقضية الكتاب السابق)، إذ يوضح الباحث أن المناخ الفقهي والإعلامي الذي سبق وواكب- قيام شركات تو ظيف الأموال، كان يمهد لها تمهيدا واضحا، فردد بعض الوعاظ والفقهاء والعلماء مقولات تقرر أن البنوك ربوية، وأن الحكومة تتعامل بالربا، وأن فوائد البنوك وعوائد شهادات الاستثمار ربا، والربا حرام. "بل إن مؤسسة دينية رسمية أقامت دعوى أمام المحكمة الدستورية العليا تطلب فيها الحكم بعدم شرعية نصوص الفوائد. وحكمت المحكمة بدستورية تلك النصوص".

ويؤكد الباحث على أن هذا المناخ العنيف الفاسد هو الذي دفع بسطاء الناس المؤمنين الذين يخشون الله ويخافون الحرام إلى أن يلقوا بأموالهم إلى أرباب الاقتصاد الإسلامي وأهل الحلال!! وبقية المأساة معروفة! (ومن فواجعها نزح ما بين ١٢ إلى ١٤ مليار دولار من أموال مصر إلى الخارج)!.

الثانية، تتصل بمسألة تطبيق الشريعة الإسلامية، عبر سجال فكري مع الكاتب فهمي هويدي. إذ بين الباحث أن أحكام الشريعة (الواردة في ٨٠ آية من القرآن) يتصل أغلبها بالأحوال الش خصية والمواريث، وهى مطبقة في مصر. أما العقوبات (التي هى أربع: حد السرقة، وقذف المحصنات، والزنا، والحرابة: قطع الطريق)، فقد بين أن عقوبة قطع الطريق أو السرقة بإكراه في القانون المصري مطابقة لما ورد في القرآن. وحد الزنا كما يقول بعض العلماء مستحيل التطبيق. و الشعارات تدور حول حد واحد هو حد السرقة، وهو حد لابد أن يسبق تطبيقه تحقيق العدالة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والقضائية.



يعرض "الخلافة الإسلامية" لأصول وتاريخ الخلافة الإسلامية بطريقة تجعله يندرج تحت "فلسفة التاريخ" لا "التاريخ" نفسه فيحلل طبيعتها وحقيقتها والأحداث التي انتهت بنظامها إلى أن يكون نظاما سياسيا لا نظاما دينيا، يحتوي على كل ألاعيب السياسة وأخطائها ومساوئها. وأكد الباحث أن الخلافة في صورتها الحقة لم تقم سوى في فترات قليلة في زمن الخلفاء الراشدين وعدا ذلك فهى لا تختلف عن أي نظام سياسي متخلف في السطوة والسيطرة والغشومة والظلم والاستبداد، حيث تم إحلال الفقه (وهو من وضع البشر) محل الشريعة (وهى ما أنزل الله) لمصلحة الحاكم والنظام السياسي، لتصبح "الخلافة" بذلك- منافية لروح الدين.

وبعد نقض فكرة نظام الخلافة الإسلامية، يدعو الباحث إلى نظام، إنساني جديد، تتحدد فيه التزامات الحكام والمحكومين، كما تتحدد فيه حقوق كل الأفراد والمؤسسات بصورة لا لبس فيها ولا تخليط، وتصدر فيه الحكومات عن إرادة الشعوب باختيار واضح صريح.



أما كتاب "أصول الشريعة" -أخيرا- فهو رسالة في الشريعة الإسلامية تتضمن منهجا مستحدثا يعني بتحديد مفهوم لفظ "الشريعة" ويقصد إلى بيان الأصول التاريخية لها، موضحا أن الشريعة كانت تتنزل لأسباب تقتضيها، وأنها كانت تستهدف الصوالح العامة للمجتمع. فينسخ بعضها ليحقق هذه الصوالح، وأن سداد الشريعة وصلاحها مرتبط بالتقدم على الوقائع المتغيرة والأحداث المتجددة.

وينهض بحث العشماوي في "أصول الشريعة" على ضرورة التمييز بين الشريعة والفقه كما تقدم، وتوكيد الطبيعة الزمنية المكانية والمجتمعية للتشريع الإسلامي والتفريق بين "الثابت والمتحول" فيهما، حتى لا يحدث خلط بين الصالح لكل زمان من مقرراتها المبدئية العامة وبين ما ارتبط منها بظروف معينة تنتقي بانتقائها. ويركز بالتالي، على أن الحاكمية هى المعيار الحق لكل نظام حق.

ويوضح البحث أن الشريعة لم تنص على نظام للحكم، محدد، ثابت لا يتبدل. وأن عظمة الأحكام الإسلامية أنها قدمت أرقى المبادئ فارتقت بمجتمعات العصورالوسطى: ففيها مبدأ حرية العقيدة "من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر"، وفيها مبدأ حرية الإنسان "بل الإنسان على نفسه بصيرة"، وفيهما مبدأ احترام المرأة "ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف"، وفيها مبدأ شخصية الجرائم "ولا تزر وازرة وزر اخرى"، وفيها مبدأ عدم رجعية القوانين "وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا".

وينتهي البحث إلى أن نظام الحكم الإسلامي السليم هو الذي ينبع من واقع المجتمع وإرادة أبنائه، ويعمل على أن يسهم كل فرد فيه بنصيب في مسئوليات الحكم التشريعي والرقابة، ويواكب التقدم العالمي، فأخذ بأرفع المبادئ في الحرية والعدل والمساواة .

وعلى ذلك، فإن الشريعة هى المنهاج اللازم للتقدم، يظل يطبع الأحكام بطابعه دون أن يستنفد في حكم، وهى روح للتجديد يستمر في خلق قواعد جديدة وتطبيقات مستحدثة وتفاسير عصرية، لكنه لا يتجمد أبدا في قاعدة أو في تفسير أو في تطبيق.



نأتي إلى الكتب الثلاثة الأخرى -غير كتب سعيد العشماوي- التي صادرها موظف مجمع البحث الإسلامية.

فكتاب "قنابل ومصاحف" الذي صدرت طبعته الأولى عن دار سينا ١٩٨٥، وطبعته الثالثة ١٩٨٩ يروي قصة تنظيم الجهاد الذي اغتال السادات، من خلال وثائق المحاكمة وأوراق القضية واعترافات المتهمين.

ويعرض المؤلف -عادل حمودة- كيف حاول أنور السادات استخدام التنظيمات والتيارات الدينية، المسلمة والمسيحية، لتحقيق أغراضه في الداخل والخارج، وكيف انقلبت هذه التنظيمات والتيارات عليه وأدت إلى نهايته على هذا النحو الذي لم يحدث لحاكم مصري من قبل. كما أنه يفضح انتهازية بعض من ركبوا الموجة الدينية في مصر وتعاملوا مع نظام الحكم كحلفاء له، وعقدوا صفقات ومحاور معه، وعندما تضاربت مصالحهم معه، راحوا يركبون موجة المعارضة.

وكتاب "وراء الحجاب" الصادر -كذلك عن دار سينا ١٩٨٩- يعرض بالنقد والتحليل لموقف الجماعات الإسلامية من قضية المرأة، حيث تتتبع الكاتبة سناء المصري وضع المرأة في الفكر الإسلامي المتطرف منذ قرون والتفسيرات العسفية الراهنة لبعض نصوص القرآن وأحاديث الرسول، حول دور المرأة وطبيعتها وحدود حقها وواجبها.

وتلخص الباحثة سمات تناول الجماعات الدينية للمرأة في: الحديث الإنشائي عن إكرام الإسلام للمرأة وإعلائه لشأنها حينما أمر بسترها وصونها في البيت. التقليل من القدرات العصبية والنفسية للمرأة بالمقارنة مع الرجل، وتصعيد ذلك إلى نفي قدرتها الطبيعية على القيادة وشغل المناصب العاملة. الهجوم على المرأة العاملة باعتبارها مسببة البطالة وسارقة فرص العمل من الرجال ومخربة الأسر ومشردة الأطفال. تخصيص أنواع بعينها من العمل للنساء كأعمال طب النساء والتمريض

والتدريس والخياطة والغزل، أو تخصيص عنابر للنساء في المصانع تضمن الفصل بين العامل والعاملة.

وتكشف الكاتبة أن أدبيات الجماعات الإسلامية تعمد إلى الانتقاء من تراث الأحاديث والآيات والمواقف التاريخية انتقاء يشكل نظرة للمرأة لا تقوم على أساس مساواتها بالرجل في الإنسانية، بل تقوم على كونها جسدا يرضي نزعاته الجنسية.

كما تكشف أن هذه الأدبيات تقوم على كثير من الأحاديث الموضوعة والأقوال غير الموثوقة، ليكتمل لها بناء نظراتها المتخلفة.

أما رواية "العراة" الصادرة عن هيئة الكتاب، للكاتب الشاب إبراهيم عيسى، والتي قيل إن بها فقرات جنسية، فهى كما يقول الناقد رجاء النقاش تعبير صادق جميل عن الخروج من عالم "البراءة" الذي تبدو فيه الدنيا مصدرا للدهشة، إلى عالم "الخبرة"، وهو عالم المعرفة بالحياة والناس. وفي هذا العالم الجديد لا تكون الدهشة هى رد الفعل، بل "الصدمة" الناتجة عن الصراع بين الإنسان البرئ الحالم والواقع الصعب الملئ بالأشواك من أجل الوصول إلى معاهدة صلح مع الحياة. والرواية، لذلك يقول النقاش- تعبير فني حديث عن محنة جيل جديد، حائر ضائع غارق في الإحباط، وهو جيل يبحث عن عالم ينتمي إليه. فالواقع الموجود غير سعيد، والدنيا السائدة ينبغي أن تتغير. ولذلك فالحبيبة والمكان والأصدقاء في هذه الرواية ليسوا سوى رموز لحالة التململ الكابوسية التي يتعذب فيها ومنها جيل جديد يريد أن ينتفض ويتحرر".



يثور، الآن سؤال: ما الذي أثار لجنة الأزهر في كتب محمد سعيد العشماوي، العضو البارز في الهيئة القضائية المصرية منذ عقود؟ ولماذا صادرت هذه اللجنة الموقرة كتبا طبع ووزع بعضها منذ ثلاثة عشر عاما؟

وسنحاول الإجابة، فيما يلي، بإيجاز:

أ- هناك الرغبة الدائمة لدى الأزهر ولجانه، في التداخل في شئون الفكر والإبداع والاجتهاد، لأنه يعتبر نفسه الحفيظ الرسمي الأوحد على سلامة الدين الإسلامي وعلى حمايته من أخطار الهواء المتجدد وأضرار التفكير الحر.

ب- هناك محاولة الأزهر الدائمة في التقرب من السلطة السياسية ونظام الحكم فهو المؤسسة الدينية الرسمية الملحقة بالدولة فتجده يتطوع كثيرا بالتوصية بمصادرة ما يراه خطرا على أمن النظام واستقراره. وعلى الرغم من أن هذه التطوعات تتم أحيانا من غير طلب من السلطة، بل وفي تعارض ظاهري معها في بعض الحالات، إلا أن الأمر كله مضبوط بنوع من الاتفاق الضمني، غير المعلن وغير المكتوب، بين السلطة السياسية والسلطة الدينية (الأزهر)، في إطار من تكامل الأدوار المرسوم بخفاء وذكاء.

ج- هناك مسألة مغازلة الأزهر للجماعات الإسلامية السياسية المتطرفة في مصر وفي غيرها،

وخاصة بعد أحداث الجزائر وصعود "جبهة الإنقاذ" الإسلامية إلى قمة الحياة السياسية فيها. وقد أشار سعيد العشماوي نفسه إلى مثل هذه المغازلات حينما سئل عن رأيه في أسباب مصادرة كتبه الموجودة منذ أعوام!

د- وهناك المنهج السلفي السني الذي ينتهجه الأزهر، وهو المنهج الذي يجفل من كل فكر تجديدي ويستفزه كل سعي لتنقية دماء الفكر الإسلامي ولانتشاله من تقليديته ومحافظته ونقليته وجموده، ومن ذلك سعى العشماوي كفقيه ومفكر مجدد.

هـ- وهناك الموقف المخصوص من سعيد العشماوي بالذات، خاصة ، كتبه لا تخلو من إلماحات خفية تنطوي على انتقاد دائم لفكر الأزهر كمؤسسة دينية رسمية تقليدية، و تعرية للمواقف المصلحية التي تتخفى وراء بعض أحكام وفتاوى بعض رجاله أو المنتسبين إليه.

- وقد ورد علينا في عروضنا الموجزة لبعض كتبه، ما ألمح به من تحول فريق من الفقهاء إلى مجرد مبررين لكل ما تسلك السلطة من مواقف وتحسين كل ما تقوم به من أعمال، حتى لو كانت متباينة أو ظالمة أو متناقضة. (ونحن نذكر موقف الأزهر إبان الصراع مع إسرائيل، ثم موقفه في تبرير صلح السادات مع إسرائيل، ثم فتواه إبان مظاهرات الجوع في يناير ٧٧، وفي اعتقال المعارضة في سبتمبر ٨١) .

- وورد علينا إلماح العشماوي، إلى أن الأزهر -في نفاقه للجماعات الإسلامية- قد تقدم بدعوى إلى المحكمة الدستورية العليا يطلب فيها الحكم بعدم شرعية نصوص الفوائد، في ممالأة واضحة لمشاريع شركات توظيف الأموال (الإسلامية). فضلا عن إشارته إلى أن ستة من علماء الأزهر هم مساهمون أو مشاركون أو مودعون في عديد من "البنوك الإسلامية"!

و- لا يخلو الأمر بعد ذلك- من احتمال تغلغل بعض نفوذ وأعضاء الجماعات الإسلامية المتطرفة إلى داخل صميم الأزهر وإداراته وهيئاته، بحيث صاروا يشكلون عوامل ضغط وابتزاز للجانه، وتوجهاته، بصدد كل ما ينقد النزوع الماضوي وما ينقض حركة تيار "نحو الإرهاب الفكري والجسدي".

وقد أشار سعيد العشماوي إلى مثل هذا الضبط في حواراته الأخيرة. وخاصة إذا علمنا أنه قد قام بنقد لاذع عنيف لفكر هذه الجماعات المتطرفة في مقال طويل نشره بالأهرام المسائي مؤخرا، قبل واقعة المصادرة بأقل من أسبوع. فتحت عنوان "الإسلام السياسي والمتغيرات الدولية" قال: في العصر الحالي الذي تفرض فيه التحديات على العقل الإسلامي أن يجدد فكره ويعلو بمستوى تفكيره ليستوعب المتغيرات، فيستطيع مواجهتها والإسهام في حلها، في هذا العصر، فإن الفكر الإسلامي يدور أساسا حول موضوعات غير جادة، مثل شرعية لبس الجلباب، وطول هذا الجلباب، وضرورة إطلاق اللحية، وما إذا كان يجوز دفن الميتة الأنثى بجوار الميت الذكر، وغير ذلك من موضوعات أبعد ما تكون عن لباب الأمر وأس المسائل في العصر الحديث". (الأهرام المسائي ١٢/١/ ١٩٩٢).

كما قرر الأديب علاء حامد مسألة تغلغل أعضاء الجماعات الإسلامية في الهيئات والإدار ات، في تفسير للقدر الهائل من الترصد والعنت والغلو غير المفهوم في معالجة الجهات الإدارية والدينية والقضائية لمسألته!



ولعل هذا التغلغل المريب، الذي يدفع بنا للوراء مائة عام كاملة، هو ما أثار "مصطفى أمين" ليقول: "المضحك المبكي أن هذه الكتب لم تصدر من بضع ساعات، وإنما صدر بعضها من ١٣ سنة، فأين كانت لجنة قراقوش هذه؟ هل كانت نائمة ١٣ سنة ولم تستيقظ إلا من بضعة أيام؟ هل كانت غائبة عن مصر ولم تعد إليها إلا أخيرا؟ أم أن ما كان لا يهيج الخواطر منذ أكثر من عشر سنوات أصبح يثير النقد في هذه الأيام؟".

ويضيف مصطفى أمين "ليس من حق أحد أن يصادر كتابا في مصر مهما كان هذا الأحد، ومهما كان فرعونا له سلطات الفراعين. لقد أصدر الرئيس السادات قرارا في عام ١٩٧٤بمنع الرقابة على الكتب، وصدرت عشرات الألوف من الكتب ولم تعكر صفو الأمن ولم تزعج الرأي العام، ولم تحدث جريمة واحدة راجعة إلى أن المجرم قرأ كتابا من هذه الكتب.

ثم كيف يصدر الفراعنة الجدد قرار المصادرة دون أن يذكروا سببا واحدا لمصادرتها؟ ويظهر أن لجنة قراقوش هذه من حقها إعدام الكتب دون بيان الأسباب، كأنها لجنة فوق القانون وفوق الدستور وفوق جميع المحاكم في البلاد. إن هذا الذي حدث هو عدوان على الدستور وعدوان على حرية الفكر وعدوان على كل كاتب ومؤلف وقارئ في هذه البلاد. وهو محاولة لإعادة مصر إلى القرون الوسطى ونحن على أبواب القرن الواحد والعشرين.

إن من حقنا أن نعرف أسماء الجلادين الذين أصدروا أحكام الإعدام الظالمة التي لم يسبق لها مثيل" (أخبار اليوم ١٨/١/ ١٩٩٢).



وبعد كل ما تقدم، ليس ثمة مزيد غير أن نصرخ بملء الصوت: ارفعوا قيودكم عن حرية الفكر والاعتقاد، ارفعوا عن أعناقنا سيف قانون الطوارئ، الذي تحول -كونه نظريا- أداة ضد الإرهاب، إلى كونه أداة من أدوات الإرهاب، أسقطوا القوانين السيئة السمعة ففي القانون العادي ترسانة كافية، كفوا يد الأزهر عن التجوال في كتبنا وإبداعنا ونوايانا للتفتيش عن كل نأمة فكر مغايرة وكل خاطرة لا تروق لفقهاء الظلام.

وعلى الرغم من أن الرئيس قد ألغى الحظر على كتب سعيد العشماوي بعد بضعة أيام، فإن صوت كل المثقفين الحريصين على مستقبل الثقافة والوطن" والجديرين بما تمثله الثقافة من نور وجمال، لابد أن يرتفع عاليا:

ارفعوا يد الأزهر، والطوارئ الحديدية.

فمجتمع حر: أو الكارثة!

"أدب ونقد" (١٩٩٢)

كاتم الصوت في لندن
كاتم الصوت في القاهرة

(اغتيال ناجي العلي)

"رسام كاريكاتير متواضع الموهبة وفلسطيني الجنسية، جند ريشته لسنوات طويلة ومتصلة، وحتى آخر يوم في حياته، من أجل التشهير بمصر، حاكماً وحكومة وشعباً ودوراً، لقد أفسحت له صحيفة كويتية يومية أبرز مساحة في صفحتها الأخيرة لرسم كل وضيع ومقزز ضد مصر عقاباً لها على أنها بذلت كل ما في وسعها من أجل حل القضية الفلسطينية وإعادة الحقوق المشروعة للشعب الفلسطيني(".

بهذه السطور (التي وردت في مقال إبراهيم سعده، رئيس مجلس إدارة وتحرير أخبار اليوم: نور الشريف ودولاراته ١٨/١/١٩٩٢) بدأت حملة واسعة من حملات التشهير التي يشنها، بين الحين والحين، الكتبة، ورعاة القهر الفكري، والمنافقون، والساداتيون، وغيرهم ممن تصب صيحاتهم الزاعقة بحسن النية عند البعض وبسوء نية عند البعض الآخر في ساقية الشؤم: الكبت وحجر الآراء وقتل الحوار.

وبعد إشارة البدء التي أطلقها إبراهيم سعده الذي بدا كأنه مايسترو العسف والعتمة دارت طاحونة عاتية ضد "فيلم ناجي العلي" وناجي العلي نفسه ونور الشريف وسائر صناع ومنتجي الفيلم: السينارست بشير الديك، والمخرج عاطف الطيب، والمنتج والمشرف السياسي وليد الحسيني، والممثل محمود الجندي.

كتب د. عبد العظيم رمضان متسائلاً: "إذا كان ناجي العلي بطلاً في عين شعبه الفلسطيني، فلماذا لم تقم منظمة التحرير بإخراج فيلم عنه بأبطال فلسطينيين، وهم كثيرون؟ وما معني إقحامه على الشعب المصري بأبطال مصريين لهم شهرة وشعبية نور الشريف، إلا إذا كان الغرض اختراق العقل المصري وتصوير الخصوم في صورة الأبطال؟".

ويربط المؤرخ (الذي بدأ يساريا وانتهي ساداتياً) في جملة واحدة، بين الموقف من كامب ديفيد وبين الخيانة والوطنية، حيث "على معارضي كامب ديفيد من المثقفين والفنانين المصريين أن يراجعوا موقفهم قبل أن يكنسهم التاريخ ويدمغهم بعدم الانتماء لمصر، وعليهم أن يعرفوا حجمهم إلى جانب حجم السادات، فالسادات عملاق بوطنيته". وإذا كانت معارضة السادات بسبب الانفتاح تحتمل

الجدل، فإن معارضته بسبب كامب ديفيد "هي قضية تحرير تراب وطني، لا تحتمل الخلاف، فلا يوجد وسط بين التحرير والاحتلال، كما أنه لا يوجد وسط بين الوطنية والخيانة"

(أكتوبر ٢ /٢/١٩٩٢)



قطع:

بطاقة شخصية لناجي

● ولد في قرية الشجرة في منطقة الجليل من فلسطين عام ١٩٣٨م.

● نزح إلى جنوب لبنان عام ١٩٤٨، وعاش في مخيم "عين الحلوة" جنوب صيدا، التي تبعد عن بيروت بحوالي ٤٥ كيلو مترا إلى الجنوب، وكان الكاتب الفلسطيني غسان كنفاني أول من نصحه برسم الكاريكاتير بدلاً من الكتابات الأدبية.

● عمل في مطلع الستينات مع جريدة "السفير" اللبنانية وبقى يرسم في جريدة "الخليج" في نفس الوقت.

● غادر لبنان عام ١٩٨٣ إلى الكويت حيث عمل في جريدة "القبس".. وفي عام ١٩٨٥ رحل إلى إنجلترا واستقر فيها وظل يرسم في القبس والخليج.

● مساء ٢٢ يوليو (تموز) ١٩٨٧ أطلق عليه مجهول الرصاص أثناء خروجه من مكتب القبس في لندن وظل غائباً عن الوعي إلى ٣٠ أغسطس (آب) حيث توفى.

أما حسن شاه -رئيسة تحرير الكواكب- فقد رأت أن "مجرد اختيار ناجي العلي ليكون بطلاً لهذا الفيلم هو أكبر دليل على الحقد على مصر. فلولا أن هذا الرسام صاحب الخطوط الرديئة الغليظة كان يهاجم مصر ويعاير أبناءها بالفقر الذي أصابهم نتيجة دخولهم في أربع حروب من أجل القضية الفلسطينية لما كان من الممكن عمل فيلم عن حياته، فهو ليس رساماً عالمياً، وقصته لا تختلف عن آلاف من قصص الفلسطينيين الآخرين"، وتصل الشماتة بالناقدة وهي كاتبة وصاحبة "أريد حلاً" إلى القول "إن أحداً من المتفرجين لم يحزن على موت أو اغتيال ناجي العلي فهو أتفه من أن يحزن عليه المتفرج".

(الكواكب ٢٨/١/١٩٩٢)



قطع:

تربص المفارقة

الفنان محيي الدين اللباد

وطال رصاص الإرهاب "طائفتنا" يا ناجي. طائفة رسامي الكاريكاتير! للمرة الأولى في تاريخنا العربي، وربما في التاريخ كله، يمتد سلاح الاغتيال إلى وجه رسام الكاريكاتير: يغتاله حيوان مسلح بينما هو في طريقه إلى طاولته ليرسم كاريكاتيراً جديداً ينتظره القراء على اتساع الوطن العربي.

على صفحات "الطليعة" الكويتية تبلور صوت ناجي العلي. أصبحت أغلب رسومه بلا تعليق مكتوب، تتربص المفارقة الفكاهية بقارئها في المفردات الجرافيكية للرسم، مثل لغز بصري يصيب من يحله بالمفاجأة التي تصدم نظام التوقع الثابت في الدماغ، فيضحك القارئ إعجاباً بذلك الرسم الملعون!

ما عدا الفقراء، غالباً ما كان ناجي يهجو الجميع بلغة الكاريكاتوريا، وبمفرداته المبتكرة التي صكها، وبالشفرة الجرافيكية التي اتفق عليها مع قرائه. كان يرسم بعد تأسسه الفني وكأنه يخاطب صديقاً يجلس بجوار طاولته بلغة يعرف كلاهما كل خفاياها ورموزها. وكان يصوغ تعليقه السياسي بلا حذلقة سياسية.

"من كتاب "قضية فيلم ناجي العلي" جمعية نقاد السينما المصريين، إعداد: سمير فريد"

كان المهرجان القومي الثاني للأفلام الروائية المصرية يقترب، فارتفعت دفوف الحملة باستعداء السلطات، ومطالبتها بمنع اشتراك الفيلم في المهرجان، فكتب سمير رجب رئيس مجلس إدارة وتحرير الجمهورية: "أرجو من وزير الثقافة أن يأخذ حذره، ويمنع اشتراك فيلم (ناجي العلي) بشتى السبل والوسائل في المهرجان القومي للأفلام السينمائية، لأن ضمه إلى قائمة أفلام المهرجان يعني موافقة ضمنية لشعب مصر على المبدأ، ولا أعتقد أن ثمة واحداً فينا يقبل أن يكون رئيس تحرير إحدى المجلات الأجنبية المغمورة (يقصد وليد الحسيني رئيس تحرير "الكفاح العربي" و"فن" اللبنانيتين) هو صاحب الأمر والنهي في عرض الفيلم، خصوصاً أنه وضع شرطاً لكاتب السيناريو بتجاهل وقائع وبطولات حرب أكتوبر العظيم"، ويمضي رجب في نشيد المصادرة خطوة أبعد: "أطالب الفنان فاروق حسني بأن يمنع عرضه في كافة دور السينما بمصر".

(الجمهورية ١٩٩٢/٢/٥)

وسانده في نشيد المنع إبراهيم سعده حيث طالب فاروق حسني "بألا يتردد في إصدار قراره بإبعاد فيلم ناجي العلي من المهرجان القومي للأفلام الروائية، حتى لا يعطي شرف جائزة تحمل اسم حكومة مصر للذين باعوا مصر من أجل حفنة دولارات"، بل لقد اعتبر سعده أن منع الفيلم هو عمل من أعمال "الوطنية"، حين قال "إنني أثق في وطنية اللجنة التي شكلها وزير الثقافة برئاسة الأستاذ أنيس منصور وتضم خيرة النقاد والفنانين المصريين، وأثق في أن اللجنة لن توافق على مجرد دخول فيلم ناجي العلي للمنافسة على نيل جوائز المهرجان"

(أخبار اليوم ١٩٩٢/٢/٨)



قطع:

الرجل يتحدث عن الطفولة

– *متي تركت فلسطين ؟*

– في ١٩٤٨

– *هل نزحت مع العائلة. وكيف نزحتم؟*

– نزحنا مع أهل القرية باتجاه لبنان. مكث نا في بيت جبيل تحت أشجار التين لحوالي الشهرين، انتقلنا بعدها إلى مخيم عين الحلوة في صيدا.

– *هل بقي أحد في قريتكم في البلد؟*

– القرية مسحت عن بكرة أبيها، حتى أنه لا وجود لها في الخرائط التي أعدتها المقاومة الفلسطينية حول قرى فلسطين وبلداتها. مع العلم أن أكثر من ألف شهيد سقطوا فيها أثناء المعارك، كانوا عرباً من جيش الإنقاذ ومن عدة جنسيات عربية. مع الشهداء سقط أيضاً الشاعر عبد الرحيم محمود.

– *كم كان عمرك آنذاك، أقصد في ٤٧، ٤٨؟*

– عشر سنوات، ومع ذلك أذكر قريتي جيداً، وأتذكر ليس فقط البيوت والأشجار ، بل الأعشاب والحصى، كان اسمها الشجرة، وكانت تشبه قرى فلسطين الأخرى، وكانت تحتوي على آثار تاريخية كثيرة. وتقع بين الناصرة وطبريا في الجليل الشمالي. ويقال إنها سميت بالشجرة لأن المسيح كان يتظلل بفئ شجرة تقع في الطريق هناك.

– *أهل القرية كانوا مسلمين؟*

– كان فيها مسلمون ومسيحيون ويهود. في العشرينيات انفصل اليهود عن أهل البلد وأقاموا في مستوطنة أقاموها على الجانب الآخر من الوادي الذي تطل عليه القرية. بن غوريون عاش في تلك المستعمرة التي كانت من أوائل (الكيبوتزات) اليهودية في فلسطين.

– *أنت نشأت إذن وعلى طرف الوادي مستعمرة يهودية .. هل كنت تتكلم مع الناس اليهود، هل كانت لك علاقة معهم؟*

– لم تكن علاقة شخصية، بل كانت علاقة البلد كلها باليهود. لم يكن من عداء بيننا وبينهم تاريخياً. كنا في ١٩٤٧ نميز بين اليهودي العربي واليهودي الغربي، خصوصاً بعد أن راحت تتضح أطماع اليهود الغربيين في فلسطين. كنت وأنا طفل، حين أنظر إلى المستوطنة، أشعر بالخطر ، لكن دون أن أدري كنهه، حين بدأ الصراع بدأ بسرعة. بدأت القرية تستعد لمواجهة اليهود الذين في المستوطنة.

– *كيف راحوا يستعدون؟*

- أهالي القرية بدءوا متأخرين في الرد على يهود المستوطنة. لكن رغم ذلك راحت تعقد اجتماعات يومية للأهالي. كان هناك بعض الشباب المتدربين على السلاح واشتروا بعض البنادق من التجار أو من رحلات لهذا الخصوص، كان يقوم بها البعض إلى الشام ولبنان. هؤلاء الشباب أقاموا ما يشبه الدورات التدريبية لرجال البلد. كانت المواجهة عن بعد في البداية لذلك عرفت مبكراً معنى القنص".

لفترة ظللنا لا نتجول إلا في الليل. الاقتحام الأول قام به اليهود. كان ذلك في الليل. وقد أعدوا العدة. قتل في هذا الالتحام خيرة شباب القرية المقاتلين. في اليوم التالي استعيدت القرية بعد أن وصلت النجدات من القرى المجاورة. إلى أن دخل جيش الإنقاذ وتم تعريب المواجهة وسلم الجليل كله تسليماً إلى اليهود.

- نزحتم إذن بعد دخول جيش الإنقاذ؟

- في لبنان صرنا نجمع تين بنت جبيل وكان والدي يتجول في سوق الخميس هناك فسلم عليه واحد من رجالها كان يعرف والدي من زياراته إلى قريتنا. استضافنا في بيته لمدة، كان إسكافياً فقيراً، ولا أزال أذكر اسم زوجته: "سكينة" كان الرجل وزوجته عزاءً كبيراً لنا في ذلك الوقت.

- ماذا أحضرتم معكم من فلسطين؟

- كنا فلاحين. وكما تعرف فملك الفلاح هو الأرض. لم نكن ونحمل معنا شيئاً. تركنا بيتنا في فلسطين غير أنه كان بيت فلاحين. لم نخرج معنا شيئاً لأننا كنا على يقين بأننا سنعود إلى بيوتنا كأننا ننتظر في لبنان ريثما يرجع الوضع إلى حاله!

- هذا الشعور بالعودة القريبة، متى تلاشى؟

- طوال حياتي وأنا أؤمن بالعودة. الآن، بعد الاجتياح الإسرائيلي وبعد مسح المخيمات وبعد أن أصبحت متشوقاً لسماع كلمة فلسطين في الإعلام العربي، بعد كل ذلك وكل ما جرى ما أزال مؤمناً بأن فلسطين ستعود حتى لو كان ذلك بعد موتي الشخصي.

(من حوار لناجي العلي مع حسن داود / السفير ١٩٨٣/٧/٢٣)



أما السيناريست براء الخطيب (قصاص سابق له مجموعة قصصية بعنوان "إنهم يأتون من الخلف") فقد أنشد في الجوقة موالاً بالغ الحلكة حينما كتب "سيناريو" خيالياً للقاءاته مع ناجي العلي في بغداد وبيروت. كانت خلاصة السيناريو أن ناجي العلي: كريه، يبغض كل المصريين لمجرد كونهم مصريين، يكره كل الزعامات المصرية من الفراعنة حتى السادات، مروراً بسعد زغلول وعبد الناصر! ذو خواء روحي وجنون عظمة وادعاء نضالي كاذب. *(أخبار اليوم ١٩٩٢/٢/٨)*. ولقد استشهد براء الخطيب بالكاتب سيد خميس في سرده لبعض اللقاءات مع ناجي العلي. وحينما كتب سيد خميس تفنيداً على افتراءات الخطيب ومزاعمه، لم تنشره "أخبار اليوم"!

قطع:

والله زمان يا سلاحي

- *الفترة الناصرية، ماذا بقى في ذهنك منها إلى الآن؟*

- أستذكر الفترة الناصرية كثيراً في هذا الزمن الرديء. كانت الآمال والاحتمالات كثيرة. أفتقد كثيراً تلك المرحلة وأقول، على طريقة اللبنانيين "رزق الله على أيام زمان".

- *الأغنيات المصرية التي شاعت وانتشرت في تلك الفترة هل تعني لك شيئاً خصوصياً؟*

- إلي الآن حين أستمع إلى أغنية "الله أكبر" التي انطلقت في أيام العدوان الثلاثي، أو حين أسمع أغنيات الوحدة أستعيد ذلك الزمان كله. عموماً أنا أحن إلى الأغاني كلها. إلى محمد عبد الوهاب وأم كلثوم وصالح عبد الحي، وأسمع لزكريا أحمد. إنها الأغنيات التي أطرب لها وتشعرني بالأصالة التي قلما يستدعيها شئ من النتاجات الراهنة.

- *من كان ملهمك من رسامي الكاريكاتير؟*

- كان أكثر ما يلفت نظري رسامي الكاريكاتير في مصر: صلاح جاهين ورجائي وحجازي وبهجت عثمان والليثي. كانوا في تلك المرحلة رواداً مؤثرين ومطورين خصوصاً من كان منهم في مدرسة "روزاليوسف".

- *لم تكن تعرف رسامي كاريكاتير غير مصريين؟*

- كنت أنتبه لأولئك الذين كانوا في لبنان مثل بيار صادق ونيازي جلول وملحم عباد وجان مشعلانى.

- *في رسمك بمن تأثرت منهم؟*

- لم أتأثر بأحد، لكن أشعر بأن لهم جميعاً تأثيراً غير مباشر على. من البداية كنت أشعر أن عندي حالة مميزة عن الآخرين وكنت أشعر أن على أن أبتكر نهجاً في أسلوبي.

(من حوار مع حسن داود / السفير ١٩٨٣/٧/٢٣)



وصلت حملة استعداء السلطة على الفيلم، إلى درجة أن أصحابها دفعوا وزير الثقافة ورئيس الجمهورية إلى الإدلاء بتصريحات تخدم في مجملها العام حملة الهجوم على الفيلم وصاحبه ومنتجه وممثليه، وتمهد للقرار المنتظر: منع الفيلم. قال تصريح وزير الثقافة: " لو أردت الكلام عن فيلم ناجي العلي كصناعة سينمائية وتقنية فنية فإنه على درجة كبيرة منها. أما الفيلم كأحداث فإن به سقطة كبيرة لا يمكن إغفالها، وهي تجاهله لحرب أكتوبر وتجاهله لدور مصر في أيام حصار بيروت. وأسوأ ما في هذا التجاهل أنه مقصود لذاته، وهذا يؤخذ على الفيلم، ولا يمكن لأحد من العاملين فيه إنكاره"

(أخبار اليوم ١٩٩٢/٢/٨).



قطع:

أضعف أمام البسطاء

"وعندما بدأ الرحيل وبالمناسبة لم أستطع رؤية هذا المشهد الذي ربما يكون فيه مقتلي لم أستطع الخروج لتوديع المقاومة ورؤية الناس وهي ترش الزهور والأرز على المقاتلين. أقول عندما بدأ الرحيل ومع أول سفينة غادرت المياه رسمت فدائياً يترك السفينة الراحلة ويسبح عائداً إلى الشاطئ وهو يقول "والله اشتقنا يا بيروت!" في الحرب وأنا في الملجأ قلت لزوجتي أنني أنذر نذراً لو بقيت على قيد الحياة فسوف "أفضح كل هذا الواقع العربي بكل مؤسساته وبكل أنظمته على حيطان العالم العربي كله إن لم أجد جريدة. وما زلت عند نذري. عندي رغبة في الاستمرار في الإيفاء بالنذر.. المعركة مفتوحة وما زال عندي أمل. وعندي إحساس أنه لابد من الحصول على حقوقنا المهضومة مهما كان الثمن. وأشعر بالضعف أمام الناس البسطاء، أما النجوم فليس عندي نجوم. شئ طبيعي أن يكون المرء ثورياً ويكون محترماً وليس طبيعياً أن يطلب في المقابل أن يركب على أكتافنا".

(عن "وجه حنظلة" / ناصر السومي/ الأسوار/ عكار صيف ١٩٨٨).



"هذا الفيلم يستحق جائزة الموساد"، تلك كانت خلاصة ما أعلنه الكاتب جلال كشك، لأنه "يأتي في إطار الدعاية الإسرائيلية التي تريد أن تقول للفلسطينيين: الكل خانوكم، الكل باعوكم، ليس أمامكم إلا التفاهم مع الإسرائيليين والعيش بشروطهم لتكونوا عملاء ووكلاء إسرائيل في حكم واستغلال العالم العربي. وهذا هو الدور الذي يعد لهذا اللون من الفلسطينيين الذين يمثلهم ناجي العلي، والذي تحت شعارات الرفض ينشرون اليأس ويزرعون الهزيمة".

(أخبار اليوم ١٩٩٢/٣/٧).



قطع:
ترتيلة أم
قصيدة مهداه إلى "حنظلة"
محمود المغربي (قنا)

قبسا كنت ..
وما زلت فتيلاً موقوتاً في عجز محبيك
محبوك على ناصية الليل ..
يلتمسون الراحة في عتمة بدن امرأة ثكلى

....
"عين الحلوة"
كل صباح تخرج من معطفها البني
تبحث عنك... تحدّث كل المارة:
"كم كان عنيداً ومشاكس
أخرج من صفحته القبس
- عيوناً وبراكين ..
فتش في غربتنا
ألقى من فوهة الريشة / من نافذة الشمس
حجراً، بل أحجاراً

.. .. ..
ولدي
إني أعطيتك قمراً خطاً نبوياً
حجراً قدسياً...
فتقدم...
املأ جعبتك... تقدم
تقدم: مدريد الآن
تخرج كراستها السوداء
في أسفلها الدامي
هل يسقط عرس غرناطي آخر؟)

ولدي...

"الشجرة" ناوت وتناديك

وحنظلة الولد الشامخ في العتمة...

ناداك .. يناديك .. يستعجلك...

طلاب الدرس / وكل طوائف هذا الشعب

- ينادونك... مازالوا

لن يبهرهم ذاك الضوء المدريدي

إنهم الآن يلتحفون الثورة!



أما تصريح الرئيس -مبارك- في حديث إبراهيم نافع فيقول: "كل كلمة تكتب عن مصر وشعبها، وكل فيلم أو مسرحية، وربما كل لوحة ترسم عن جانب من جوانب الحياة المصرية تعطي انطباعاً معيناً عن مصر، وتخلق صورة يجب أن ندقق فيها جيداً، وألا نفتتن بالرغبة في الشهرة أو تحقيق الربح المادي على حساب المصلحة الوطنية".

(الأهرام ١٩٩٢/٢/٨)

قطع:

عاد

قصة قصيرة إلى روح ناجي العلي

أنور حافظ علي / كلية الآداب- سوهاج

مفتتح:

كتيبة مدرعة من الجيش الميداني لقتل الآمال.

وقفة:

أمل وليد .. خائف مذعور.. يبحث لنفسه عن مكان في عالم مليء بالآلام والرفض.. في المنعطف الأول التقى بسكير.. سأله.. من أنت؟.. فقال.. حائر.. ابتسم بمرارة ورد عليه.. أما زال هناك حائرون !؟ مضى وهو حزين لا يدري إلى أين.. مر بمنعطفات كثيرة وأماكن أكثر، وفي كل مكان يجد نفس الوجوه ويدور بينه وبينهم حوار غريب.

وقفة:

في وكر القتل وقف شخص مخيف الطلعة.. خفاشي الملامح.. شيطاني النظرات:

وقال لمن حوله في صوت كفحيح الأفعى.. كيف تتركونه إلى الآن.. تصرفوا بسرعة وإلا..

تحركوا جميعاً ومضوا بحثاً عنه.. عن الأمل.. ولمحوه قادماً عن بعد.. عرفوه.. فلقد كان طريقه مضاءً بضوء غريب.. حين ما التقى بهم.

قال لهم: اقتلوني.. اقتلوني إن استطعتم!!

ضحكوا بجنون و.. قتلوه

خاتمة:

أظلم الكون وارتعدت الأشجار.. تبلدت السماء وسكتت كل الطيور.. وصاح صوت قوي حزين..

- مات الأمل.. كم سننتظر ليظهر من جديد.



في مواجهة دعاة القهر ومنشدي المصادرة، كان أنصار النور والإبداع والحرية، يقودون حملة مضادة باسلة، ليس للدفاع عن أشخاص ، ولكن للدفاع عن قيم حرية التعبير، واحترام التنوع والتعدد، وحصانة كل التيارات الفكرية والفنية.

كتب د. محمود عبد الفضيل (أستاذ الاقتصاد) : "قد نختلف ونتحاور طويلاً حول القيمة الفنية أو مدى الدقة الوثائقية لما جاء في وقائع وأحداث الفيلم، لكن شيئاً في ذلك (يقصد الإساءة إلى مصر وشعب مصر) لم يحدث"، وأوضح أن ناجي العلي ولد وعاش متمرداً، ولم يسلم من ريشته نظام عربي واحد، بما في ذلك منظمة التحرير الفلسطينية وقياداتها، وأنه لم يكن ينتقد نظاماً لحساب نظام آخر. وإنما كان يرسم من وحي ضميره ومعاناته الذاتية. ويضيف د. عبد الفضيل "إن محاولة إعادة اغتيال ناجي العلي ليست عبثاً خالصاً، لأن البعض اكتشف أن ناجي العلي ما زال حيا بيننا بروحه ورسومه، يؤرق ضميرنا ويعكر صفو سلامنا" (الأهالي ١١/٣/١٩٩٢)، مشيراً بذلك إلى جزء من دوافع الحملة على الفيلم وأصحابه : و إقصاء أية محاولة لإيقاظ الشعور الوطني ضد تردي الأنظمة العربية في حفرة السلام الأمريكي الراهن، وإقصاء أية شائبة يمكن أن تكدر مناخ المفاوضات الجارية!



قطع:

ولكن ما هي قرية الشجرة؟

يجيبنا الكاتب الروائي الفلسطيني (المقيم بالقاهرة) أحمد عمر شاهين:

تقع إلى القرب من بحيرة طبريا.

قرية صغيرة لم يتجاوز عدد سكانها عام ١٩٤٨، ٧٥٠ نسمة.

كانت مستهدفة منذ بداية القرن من الصهاينة حيث أقاموا بالقرب منها (غرباً) مستعمرة سنة ١٩٠٢ سموها سجيرة ثم ايلانيا سيجيرا.

وكانت المناوشات دائمة بينها وبين سكان المستعمرة وكانوا في البداية مهاجرين من روسيا والقرم. وقد أقام بن جوريون عدة سنوات في هذه المستعمرة وفيها نظم فرق "الهاشومر" أي "الحراس اليهود" التي كانت نواة الهاجاناة. وفيها أيضاً تأسست أول منظمة للعمال الزراعيين اليهود "هاهدرش " تشتهر بأشجار الزيتون وهو المحصول الرئيسي لها. يربطها بالمدن والقرى المحيطة طريق رئيسي من العفولة إلى طبريا.

في سنة ١٩٤٨ استطاع الصهاينة تدمير القرية بعد احتلالها وإجلاء سكانها وضموها إلى المستعمرة المعروفة باسم ايلانيا سيجيرا وتكون في أراضيها موشاف زراعي سكانه من شمال أفريقيا وغرب أوروبا.

استشهد الشاعر عبد الرحيم محمود ١٩٤٨/٧/٣١ على أرضها في معركة سميت باسمها معركة الشجرة -عبد الرحيم محمود من قرية عنبتا.

يقول ياقوت الحموي في معجمه (أن قبر صديق بن صالح وقبر دحية الكلبي يوجدان في قرية الشجرة".



تحت عنوان "محاكمة ناجي العلي" كتب د. غالي شكري : "سواءً كانت رسوم ناجي العلي مما يرض ى عنه بعضنا أو يرفضه البعض الآخر، فقد كانت تعبيراً عن الوجع الفلسطيني بحيث استقطبت من حولها رأيا عاماً فلسطينياً يؤيدها بالحب والتقدير العميق. أي أن الفيلم لم يصنع من "شخص" ناجي العلي أسطورة، وإنما رسومه هي التي حظيت بالإقبال والمتابعة من الفلسطينيين في المخيمات والأراضي المحتلة وبعض القطاعات من الرأي العام السياسي العربي، ومن هنا كان اختيار منتجي الفيلم لاسم ناجي العلي، وخاصة أنه قد لقى مصرعه في حادث مفجع". وأوضح أن قضية الفيلم الأولي هي المأساة الفلسطينية التي صنعتها إسرائيل "ولو أن المعارضين للفيلم ناقشوا هذا الخط الرئيسي للفيلم لتوجهت الأقلام إلى نقد إسرائيل وليس ناجي العلي. إسرائيل التي مازالت حتى هذه اللحظة تحصد أرواح المواطنين في جنوب لبنان، وتمارس "إرهاب الدولة" منقطع النظير، هي التي كانت تحتاج إلى الحملة وليس ناجي العلي أو نور الشريف ، ولكن التركيز على "شخص" ناجي العلي و "تمثيل" نور الشريف أنقذ إسرائيل من الفضح والاتهام".

(الأهرام ١٩٩٢/٢/٢٦).



قطع:
ضد ثرثرة التفاصيل
بلند الحيدري

"إن ناجي العلي، فنان انتقائي، خص بذاكرة عينية قل نظيرها وتميز بقدرة مدهشة على رصد الحركات الدقيقة المعبرة عن الحالات الانفعالية، ليقيم منها رموزاً كبيرة وليحولها إلى مفردات لغته الخاصة المشحونة بالدلالات المعنوية، وأن هذا اللاجئ الفلسطيني الذي لم يكتب له أن يتفرغ لدراسة أصول الرسم في أي معهد من معاهده، كما رغب في يوم ما، ولم يكتب له أن يجد الوقت الكافي ليتواصل مع أساطينه في الدرس والمتابعة لما يجد من جديد في فن الكاريكاتير، قد استطاع أن يصل إلى إقامة نماذج أبطال أصليين نبعوا من صميم واقعه وإدراكهم ببساطة أسلوبه، فعرف كيف يتغافل عن ثرثرة التفاصيل الزائدة، إلا عندما يريد أن يجعل منها مرمي لغاية في رمز مقصود، وعرف كيف يبسط أفكاره، وكيف يجعل لصوره بؤراً رئيسية تستقطب انتباه المتلقي وكيف يحرف الأشكال عن حقيقتها بنسب مقبولة، وكيف يغير المواقع والحجوم حسب قيمتها المعنوية والأخلاقية وحسب ما هو مألوف في الفن الإسلامي".

(المجلة ١٩٨٧/١٢/٣٠).



والتقط فهمي هويدي السمة الجوهرية للعقلية التي تقف وراء الهجمة الضارية، هي سمة "اختزال الوطن في السلطة"، موضحاً أن تناول الموضوع بالصورة التي تمت به، يدل على نهج في التفكير شديد الخطورة، بمقتضاه جري الخلط بين السلطة والوطن، واختزال الوطن بطوله وعرضه وعمقه في دائرة النظام الحاكم. فقد كان كل ما أخذ على ناجي العلي -يقول هويدي- أنه انتقد وهاجم سياسة الحكومة المصرية في فترة تاريخية معينة وهي المرحلة الساداتية، فاتهم مباشرة بأنه يهاجم مصر وأنه ضد مصر. وجرى التصديق على ذلك الاتهام انطلاقاً من أن الحكومة هي الوطن، ومن ثم فإن من يعارض الحكومة يصبح معارضاً للوطن وعدواً له!

وينتقد فهمي هويدي ذلك التناقض الذي ينطوي عليه هذا الاختزال، فيقول إنه رغم أن الذين شنوا تلك الحملة استنادا إلى ذلك التوحد القسري بين السلطة والوطن، ما برحوا يهاجمون "الحكم الشمولي" ويندون بزمنه وآثامه في كل حين، إلا أننا وجدناهم في اللحظة الحاسمة يفكرون بذات النهج الشمولي الذي ينكرونه ويسبونه.

وينتهي هويدي إلى حقيقة أن التاريخ علمنا أن احتكار السلطة يؤدي بالضرورة إلى احتكار الوطن، وأن صحة المجتمع وعافيته السياسية تقاس بمقدار فك هذا الارتباط واعتبار السلطة مؤسسة في الوطن، تقوم على إدارته بالاشتراك مع مختلف مؤسساته وخلاياه الفعالة الأخرى.

(الأهرام ١٩٩٢/٢/١٠).

هذه العقلية التي كشفت فريدة النقاش جانباً آخر من جوانب اختزالاتها ومطابقاتها النفعية، حينما أوضحت أن استخدام هؤلاء المهاجمين لضمير الجمع الذي يتحدثون به نيابة عن الأمة يخفي عملية تزييف وتضليل مراوغة مقصودة، للإيحاء بأن هذه هي الحالة العامة، وأن الذين يرفضونها هم قلة خارجة على الإجماع ومارقة. وتشير الكاتبة إلى أن هذا الإجماع الزائف لا يلبث أن يتهاوى ويتناثر كالغبار أمام وقائع متتالية مثل اجتياح لبنان، أو جلب إسرائيل لمئات الآلاف من المهاجرين، أو فيلم يكشف بعمق بصيرة وقدرة تعبيرية عن حقيقة الحالة العامة وعن شوق المواطن العربي للكرامة والحرية الحقة.

(الأهالي ١٩٩٢/٢/٢٦).



قطع:

لأنه فكرة كبيرة

رشاد أبو شاور: الروائي الفلسطيني

"حتى الفجر سهرنا في الفاكهاني. ناجي العلي، والشاعر مريد البرغوثي، وأنا، وكعادته، نهض وقال: ماشي. وسألناه: إلى أين! إلى الحلوة، قال ناجي، وهو يقصد "عين الحلوة" قلت له: الطريق خطر، فيه كمائم لليهود. وقال ناجي: لا أنام خارج عين الحلوة. وصل ناجي رغم كمائن اليهود... دائماً كان يعود إلى عين الحلوة. أيام الاجتياح أسر مع ابنه خالد، وتحمل الشمس الحارقة، وبل شفتيه بماء البحر المالحة، وعندما دفعه الضابط الإسرائيلي للخروج من الأسر والعودة إلى بيته معتقداً أنه عجوز بسبب وجهه الجاف، وشعره الشائب قال لعدوه: أنا شاب، فاهم بس أنا مثل العجائز بسببكم. وفي بيروت تندرنا عليه لأنه عجوز، ورد ناجي: أخو الشليتة مفكرني عجوز، والله لاعجزهم كلهم. في الفجر مضى، ودائماً ناجي في الفجر. وحقاً أنه عجزهم، لذا طاردوه، وأطلقوا على رأسه الفلسطيني العنيد رصاصتهم الغادرة، لقد أطلق عليهم فنه علناً، بأسمائهم بملامحهم، بوجوههم بمؤخراتهم، بكروشهم، بأكاذيبهم، و وقع اسمه الكامل، وعنوانه، ولم ينس أنه رمحنا، محاربنا، فوضع حنظلة، حنظلة الذي لم يفك يديه من وراء ظهره إلا ليقذف الأعداء بالحجارة. نعم حنظلة هو ضميرنا، ووعدنا بأن نعاقب معذبينا، ومنكدي عيشنا وسارقي أحلامنا وأغانينا، والمتلاعبين بدمائنا وأموالنا وترابنا". (الوطن ١٩٨٧/٩/٣).



وكان قد تم، فعلاً، استبعاد الفيلم من المهرجان الثاني للأفلام الروائية (مع بضعة أفلام أخرى)، وبسبب ذلك قاطع النقاد وعديد من الفنانين المهرجان ومعظم ندواته الفنية. وصدر عن "نقابة المهن التمثيلية" بيان أعلنت فيه أنها تعتز بعضوية عاطف الطيب وبشير الديك ووطنيتهما، والفنان نور

الشريف رغم أنه ليس عضواً بها، ولكنه فنان كبير، ولا تقبل أي تشكيك بهم. كما أنها لا تقبل بأي شكل سحب الأفلام المصرية السبعة من المسابقة والتشهير بها وإعلانها أفلاماً ساقطة فنياً، بما لا يخدم السينما ولا صناعتها". لم يوقع ممدوح الليثي رئيس قطاع الإنتاج بالتليفزيون ونقيب المهن التمثيلية على البيان، فقدم اثنان من أعضاء النقابة استقالتهما احتجاجاً على موقف النقيب (هما السيناريست مصطفي محرم والمعد شفيع شلبي).

قطع:
من الموت على الإسفلت
عبد الرحمن الأبنودي

"ناجي العلي في الأغنية
هل عليه
زي الغزالة البرية
ماسك رسمه
كام قلت له: قولها خفايف
نص شفايف
قال لي: يا شاعر لو خايف
شوف الرسمة
والرسمة فيها دمع وضحك
وأرض ملك
وابن واقف خلف السلك
قصاد رسمة
والرسمة فيها يهود.. بحاخام
والأنكل سام
وعرب لطاف عيشين في سلام
جوه الرسمة
رسم الكفوف زي الصبار
"حنظل" بمرار
صبي قصير واقف محتار
قدام رسمه
رسمة لا تعرف تتحادق

ولا بتنافق
عيب ناجي إنه عاش صادق
عاش للرسمة
كان زيي يائس يأس مميت
لكن عفريت
دخل لأعداؤه في البيت
شايل رسمه
والرسمة مفيهاش سما وبيوت
لكن لها صوت
يا ناجي .. كان لابد تموت
بره الرسمة".



ونشر سمير تادرس -الصحفي بالأخبار- رسالة أرسلها إلى إبراهيم سعده رئيس تحرير أخبار اليوم، تحتوي على رأيه في الفيلم، ولم ينشرها سعده بالطبع، يوضح سمير تادرس في رسالته أن كل جريمة الفيلم أنه يحاول أن يبقي على القضية الفلسطينية حية في الأذهان، وأنه لم يرد طوال الفيلم مشهد واحد يخص مصر أو يتعرض لمصر بكلمة واحدة، وأن هذه الحملة على الفيلم هدفها الوحيد هو "الإرهاب الصحفي"، الأمر الذي يتناقض مع ما تهدف إليه الصحافة من واجب تنوير الرأي العام.

(الأهالي ١٩٩٢/٢/٢٦).

ولفت يوسف القعيد النظر إلى أن إنتاج فيلم عن ناجي العلي في مصر يعني محاولتها القيام بدورها القومي وتحمل أعباء الشقيق الأكبر، وأن ذلك لا يتعارض مع إنتاج فيلم عن أي رسام كاريكاتير مصري. كما كشف الالتباس الذي يتعمده البعض بالمطابقة بين "الزعيم" أياً كان و "مصر" فيصبح أي مساس بالزعيم هو مساس بالوطن (وهي الآلية التي ركز عليها فهمي هويدي وفريدة النقاش/ كما سبق)، ذلك أن جمال عبد الناصر ليس مصر، وأنور السادات ليس مصر، هما مجرد زعامتين كانت لكل منهما اجتهاداته الوطنية، ولأنهما بشر، فهذا الاجتهاد يخطئ ويصيب. والموقف من هذا الاجتهاد لا يعني الموقف من مصر كلها".

(المصور ١٩٩٢/٣/١٣).

وعلي عكس الشهادة الشخصية "الغريبة" لبراء الخطيب كانت الشهادة الشخصية للقعيد، فناجي العلي الذي تعرف عليه القعيد في إحدى الزيارات للكويت "كان محباً لمصر، بل يمكن القول إنه من

دراويش مصر، يرى النهوض العربي يبدأ من مصر، وتراجع الشرق يبدأ من مصر. وكان فلسطينياً بدون فلسطين، الوطن السليب أهم ما في عمره، والعودة حلمه الأزلي، حقائب سفره هي كل جماع وطنه".

(المصور ١٣/٣/١٩٩٢).

وقدم رجاء النقاش شهادة شخصية أخرى عن ناجي العلي الشخص فقال "إنه شخص آخر تماماً غير الذي تتحدث عنه الأقلام التي شنت عليه تلك الحملة الظالمة، فقد كان ناجي من الناحية الشخصية إنساناً قوياً مستقيماً متواضعاً منطوياً على نفسه، شديد الصلابة إلى حد الخشونة. لقد كان بصورة عامة فلاحاً عربياً لا يعرف الالتواء في مواقفه، ولا يتردد في التعبير الصحيح المباشر عن آرائه، وكان شعلة من الذكاء وقوة الإرادة مما ساعده على تثقيف نفسه بنفسه، ولم يكن أبداً من المتحذلقين الذين يحبون الثرثرة، بل كان طاهر القلب واللسان يستطيع كل إنسان أن يعرف حقيقته بعد لحظات من الجلوس معه".

(المصور ٦/٣/١٩٩٢)

قطع:

ناجي العلي في ذكراه الأولى

بيان:

سنة كاملة على غياب جسده. سنه كاملة على حضوره القوى. روحاً وموقفاً ورسالة. حجارة رسومه تغادر إطاراتها وتنضم إلى حجارة أطفال فلسطين الذين يرجمون الغزاة.

سنة كاملة، على غياب ناجي العلي، حامل الهم الفلسطيني وحامل الهم العربي، المدافع الشجاع عن الديمقراطية وعن الفقراء في كل مكان، و الفنان المبدع الذي جمع بين عبقرية الفن وعبقرية الموقف.

سنة كاملة على غياب الرجل الذي وهب عمره كله لشعبه وقضيته، وكان بذلك، ابناً باراً لتيار الثقافة الوطنية الديمقراطية الذي قدم في تاريخنا المعاصر العديد من شهداء الكلمة والموقف النضالي؛ والذي ما زال يقدم نماذج مشرقة من المثقفين تخوض صراعاً مريراً ضد الإمبريالية والصهيونية والرجعية والقمع.

في الذكري الأولي لغيابه، يلح علينا حضوره. وإذا نجحت الرصاصة المجرمة في خطف جسده فإن من مسؤولياتها إفشال ما قصدته تلك الرصاصة من طمس مواقفه ورسالته وفنه.

إننا بمناسبة مرور هذه الذكرى، ندعو إلى أن يتنادى المثقفون العرب إلى تشكيل جمعية لأصدقاء ناجي العلي، على اتساع العالم العربي كله. لتكن لها فروع في كل بلد، تعمل على تخليد تراثه وحفظه وتعميمه ونشره بكل السبل الممكنة. إن هذه الدعوة مفتوحة ولكنها عاجلة، وما هي إلا استجابة لتفكير

مشترك يشغل كل المثقفين الوطنيين الديمقراطيين العرب الذين كان ناجي العلي في مقدمتهم، مبدعاً، ومناضلاً، وشكل لهم قدرة في صلابة المبدأ وفي العناد الخلاق. إن دفاعنا عن ناجي العلي وما يمثله من قيمة سياسية ونضالية وإبداعية هو في جانب منه دفاع عن أنفسنا أيضاً. وعن حركة الإبداع والرأي ودفاع عن الجمال والضوء ضد القبح والعتمة.

والمثقفون العرب مدعوون لإغناء فكرة جمعية أصدقاء ناجي العلي بما لديهم من تصورات بحيث يتاح لها أن تمارس نشاطها في أقرب وقت ممكن وبالصورة الفعالة واللائقة. وهذا لا يمكن أن يتم دون أن نقدم جميعاً ومعاً ما تقتضيه هذه الدعوة من الجهد الجاد والمتابعة النشطة التي هي مسئوليتنا المشتركة. في ذكراه الأولي ننحني لذكري ناجي العلي المبدع الثوري الشجاع الذي لا نشك في قدرة الشعب الفلسطيني المعطاء لا على الاعتزاز الأبدي بمواقفه فقط ، بل على تكرار نموذجه الفذ من بين الأجيال الصاعدة. والرصاصة التي غيبت ناجي العلي، يجب أن تفشل في تغييب فنه وقيمته ورسالته.

- دكتور عبد العظيم أنيس، دكتورة رضوي عاشور، مريد البرغوثي، يحيي يخلف، جميل هلال، رشاد أبو شاور، ميشيل كامل، أديب ديمتري، لطيفة الزيات، محسنة توفيق، بهجت عثمان، ممدوح علوان، هادي العلوي، فيصل دراج، الطيب تزيني، عبد الرحمن منيف، إلياس خوري، صادق جلال العظم، سعد الله ونوس، عصام خفاجي.

(الوطن ١٩٨٨/٨/٣١).



نأتي إلى السؤال: كيف كان الفيلم نفسه؟

يوضح لنا الناقد كمال رمزي أن كاتب السيناريو بشير الديك قد اختار أسلوبين في السرد: الأول: حيادي، من وجهة نظر الكاميرا (خروج سكان قرية الشجرة إلى مصير مجهول، عقب هجوم الصهاينة عليها). والثاني: مجموعة "الفلاش باكات" التي تتوال ى في عقل ناجي العلي قبل أن يلفظ أنفاسه الأخيرة. وبرغم صعوبة هذا البناء "المركب" فقد جعله المونتير -القدير- أحمد متولي وحدة واحدة متجانسة. أما عن شخصية المصري الذي أهاجت ثائرة ذوي النعرات الإقليمية فيري الناقد أن السيناريست قد وضع على لسان محمود الجندي أهم جمل الحوار: متي ستتدخل الجيوش العربية؟

كما يشير إلى أن المخرج عاطف الطيب قد نجح في تحريك مجاميع الفيلم التي تتجاوز الآلاف، ولم يقدمها ككتلة واحدة، بل اهتم برصد تفاصيل تبرزهم كبشر من لحم ودم ومشاعر.

وينتهي رمزي إلى أن "ناجي العلي" الذي صنعته الأيادي العربية، أقرب إلى الأنشودة القومية، مفعم بالعواطف الإنسانية، ويجسد فيه نور الشريف، بفهم، بطلاً لا يملك إلا ريشة، ولا يطلب إلا العدل، فلعله يصبح بداية لأفلام أخرى، في ذات الاتجاه الصحيح".

(الأهرام ١٩٩٢/٣/٤).



قطع:

رصاصة على الحرية

مصطفى أمين

الذي أطلق الرصاص على الرسام الكاريكاتوري الفلسطيني ناجي العلي إنما أطلق الرصاص على الحرية. ولن ينكس علم الحرية مهما أطلقنا عليه من رصاص. ومهما حاولنا أن ننسفه بالقنابل والديناميت.. فالريشة في يد الرسام الحر أقوى من المدفع. ولكن الظاهرة الجديدة أنها أول مرة فيما أذكر تحدث محاولة لقتل رسام! كل جريمته أنه يدافع عن وطن حرم منه. وعن بيت فقده. وعن حلم تحول إلى كابوس.

صور ناجي العلي، كانت تتكلم. تضحك وتبكى. تحارب وتقاتل. تتحول إلى زهرة على قبر شهيد. ثم تتحول إلى مسدس في صدر الغزاة الفاتحين. تصرخ وتئن. وتمسك بتلابيب الطغاة والمستبدين. تعري الظالمين وتسحق الطغاة المتجبرين. لم يكن يكتب بالحبر وإنما كان يغمس ريشته في دمه ويرسم بها. فتجئ صورة تنبض وتنزف وتزرف الدموع. وهي تتكلم عندما يعجز الناس عن الكلام. وتضحك عندما تمتلئ عيون المسحوقين بالدموع. فهذه الضحكة الساخرة كانت تتحد الهزائم والمصائب والنكبات. كانت شعاع الفجر في ظلام الاستبداد. كانت شارة الأمل في دنيا من اليأس والقنوط! مصيبة كبر ى أن ينحط البعض منا فيطلق الرصاص على الرسامين والمفكرين والكتاب والصحفيين. لأنهم أعجز من أن يردوا على الفكر بالفكر أو يقاوموا الرأي بالرأي. إنهم يتوهمون أن رصاصة قادرة أن تهزم عقيدة أو تخرس رأيا، ناسين أن الرصاص الذي أطلق على ناجي العلي هو أشبه بطلقات المدافع التي تنبئ بوصول شخصية عظيمة!

أهلاً بناجي العلي في شارع المجد!

(الأخبار ١٩٨٧/٨/٣١)



وترصد د. نهاد صليحة أن اللغط الذي أثير حول فيلم "ناجي العلي" يفصح عن أمية سينمائية مقلقة، وعن رؤية سينمائية متعثرة، تفتقر إلى المنهجية في النقد وإلي أبسط قواعد المنطق الفني، وهي رؤية تنهض على عدد من الفرضيات العشوائية المشوشة التي تبلورت في سؤالين ترددا كثيراً وسط بحر من البذاءات (التي يعاقب عليها قانون القذف العلني). السؤال الأول هو : لماذا ناجي العلي ؟ وكأننا نضع العربة أمام الحصان، ونمارس الرقابة عند المنبع الإبداعي، فنحاسب الفنان على اختيار مادته الخام، دونما اعتبار لأهمية التشكيل الفني في صياغة هوية هذه المادة ومعناها. والسؤال الثاني هو : أين دور مصر، وكيف يصور المصري الوحيد في الفيلم مغيباً مخموراً ؟ وهو سؤال ينطوي على

نعرة قومية ونظرة إقليمية ضيقة، كما يخلط بين الفن والواقع من ناحية، وبين الفن والدعاية من ناحية ثانية.

وأشارت الكاتبة بعد ذلك إلى ما في الفيلم من نسيج شعري مركب يستخدم لغة سينمائية عظيمة الرقي والحساسية "ليجسد لنا في سلسلة من الاستعارات الشعرية المرئية المتوالية معنى أن تكون فلسطينياً، أن تفقد فردوسك وتحيا في الشتات" وإلي "التداعيات الأسطورية الموحية التي يفجرها الفيلم ويوظفها بذكاء فني باهر، ليرتفع بالتجربة الفلسطينية المرهونة بفترة تاريخية محددة، إلى مستوي التجربة الإنسانية العامة التي قد تتكرر من زمن إلى زمن".

(إبداع / إبريل ١٩٩٢).

ويرى الناقد السينمائي على أبو شادي أن الفيلم قدم اجتهاداً حميداً ومحاولة صادقة لتحليل وتفسير أسباب العجز والضعف والتشرذم التي تحيط وتحبط الواقع العربي المعاصر، وتصل به إلى حافة العجز والهوان. ويرد ذلك إلى غياب الحرية والديمقراطية من خلال متابعته لرحلة رسام الكاريكاتير العربي الفلسطيني من لحظة خروجه مع أهله نازحاً مطروداً من الأراضي الفلسطينية وحتى اغتياله في لندن عام١٩٨٧.

وينتهي أبو شادي إلى أن الفيلم احتشد بالمواهب الفنية الفائقة، وقدم خطاباً فنياً رفيعاً وخطاباً سياسياً نجح في تجاوز الإجابة المباشرة عن التساؤل الملح : من قتل ناجي العلي ؟ فعلق دمه على مشجب الهوان العربي "وأثبت من خلال صدقه الشديد وجرأته في مواجهة الذات، وكشفه لما يحفل به الواقع من قمع وقهر للحريات، أنه بالإمكان تقديم سينما عربية تعلو على الحدود القطرية، وتناقش في جسارة القضايا القومية، وتستلهم التاريخ في جانبيه : التراثي والمعاصر".

(الثقافة الجديدة / فبراير ١٩٩٢).



قطع:
العشاء الأخير
سميح القاسم

كم هو شرير هذا الولد حنظلة
نمنحه الاسم الجميل ناجي
فيهزأ بنا.
عن أية نجاة تتكلمون؟
عن نجاة ١٩٤٨؟

أم نجاة ١٩٦٧؟
عن نجاة أيلول الألوان الأربعة
أم نجاة تل الزعتر وصبرا وشاتيلا
وعين الحلوة؟
أنا المواطن الحلو في مخيم عين الحلوة
اختصر نجاتي وألخص حلاوتكم
في الاسم الحلو الأخير الذي يليق بي وبكم
حنظلة!
كم هو شرير وفاضح
هذا الولد حنظلة
نستمرئ الوهم ونحلق في سماء الانتصارات القومية الباهرة
فيشدنا بشعرة من ريشته ويهوي بنا إلى حضيض الواقع المهزوم
كم هو قاس هذا الولد
نقرع طبولنا في مواكب الملوك والرؤساء
فيفقأ طبولنا بقطرة حبر
نرى ما لا نرى فيمسح الأرض بعزلتنا الكاذبة
ويشد نعال آذاننا بلا رحمة: من أنتم ساقطون.. كم أنتم تافهون
اخرجوا من خلف أكاذيبكم
اخرجوا من حظائر عروشكم
وقصور رؤسائكم واعترفوا بحقارتكم
كم هو شرير وقاس
هذا الولد حنظلة
إنه يقول الحقيقة
هذا الملحد يجرؤ على قول الحقيقة في دويلات الزيف
شرير وقاس أنت يا حنظلة
لأنك جميل في زمن القبح
صادق في جامعة الكذب
جرئ في عصر الجبناء
أمين في عهد الخونة
طويل في مزرعة المسخوطين
نبيل في بورصة الارتزاق والارتداد

وكم أنت مثابر ومبدئي في جلدنا

بتذكيرنا بعبوديتنا نحن شم العرانين الراغمة

المدمنين على مخدرات الكرامة بلا كرامة

والهمة في القعود والشرف في العار

قاس أنت وشرير ومبدئي

فمن أجدر منك بالموت

ها أنت ميت الآن يا حنظلة

لن تقلق راحة قيلولتنا بين نعال الغزاة من إسرائيل حتى أميركا

لن تقض مضاجعنا المفروشة بالورد الاصطناعي المستورد

هذه هي معادلتنا

فلماذا تنغص علينا سقوطنا وهواننا؟

كم أنت جدير بالموت يا حنظلة

كم أنت جدير بالموت!



ماذا تقول الخطوط؟

قراءة رسومات ناجي العلي تضع يد المرء على عدد من المحاور الرئيسية التي يدور عليها عمله بتنويعات مختلفة.

المحور الأهم والأكبر في هذه المحاور جميعاً هو توجه الفنان إلى نقد الأنظمة العربية والعقلية العربية عموماً، أكثر من توجهه إلى نقد العدو الإسرائيلي. إن نقد العدو - كما قال محيي اللباد هو "تحصيل حاصل" بينما المجتمع العربي يحتاج أكثر ما يحتاج إلى نقد "الذات"، وعلي ذلك يمثل نقد التردي والهوان العربيين محوراً هاماً آخر من محاور رؤية ناجي العلي، ذلك أن التردي والعجز العربيين إنما يساهمان عند الفنان بالنصيب الأكبر في هزائمنا، سواءً في مواجهة إسرائيل أو في معركة الحياة المتقدمة العادلة الحرة.

وفي هذا الإطار، فإن نقده المرير للشتات الفلسطيني والتشرد في المخيمات والمطارات وشتى بلاد الله، ليس إدانة فحسب للإسرائيليين الذين سببوا هذا الشتات بطردهم الفلسطينيين من أرضهم وديارهم، بل هو كذلك أصلاً إدانة للأنظمة العربية التي ساهمت في صنع هذا الشتات في البداية، وعمقت أشكاله بعد ذلك بتعاملها مع الفلسطيني باعتباره "البعير الأجرب" على رأي طرفة بن العبد الذي تتحاشاه القبائل كلها وتخشاه وتقصيه عنها عبر كل حدود. (في أي الرسمات: نجد المخيم الذي يأوي الفلسطينيين الفقراء مبنياً "بفوارغ" براميل البترول العربية وليس هذا خيالاً تشكيلياً، بالمناسبة،

بل هو الواقع الذي رأيناه بأعيننا : فالبترول نفسه يذهب إلى أمريكا، لتصنع منه القنابل التي تدمر العرب، بينما فوارغ البراميل تبنى منها الخيام والمخيمات التي تهطل عليها القنابل والغارات !!).

كلاهما صنع عربي: المخيمات، والقنابل التي تدكها !!

وينبع من هذا المحور -بالتالي- محور هام آخر هو هجاء تبعية الأنظمة العربية للاستعمار الغربي، والأمريكي خاصة. ومن هنا فهو يوجه سياطه الدائمة نحو التوجه العربي النظامي (والفلسطيني النظامي أيضاً) نحو الحلول الانهزامية والتسويات السياسية والتهادن العربي (والفلسطيني). ولذا فهو دائم التهكم بالقرار ٢٤٢ والمؤيدين له (في إحدى الرسمات : جاء رقم ٤ الذي يتوسط ٢٤٢ بمثابة كوفية تمسك بخناق الفلسطيني). وفلسطين عنده (في كل الرسوم) هي: كامل التراب الفلسطيني.

من أهم محاور الرؤية الحنظلية، أيضاً الدفاع الدائم عن الحرية والديمقراطية، ولهذا فهو متواصل النقد للقهر والكبت وخنق الرأي والاعتقاد (في الأنظمة العربية وفي داخل الثورة الفلسطينية نفسها). ومن هنا تتردد في رسومه دائماً هجماته على قصف الأقلام وعلي الاغتيال (في إحدى الرسمات : يندد بالاغتيال السياسي والفكري والتصفية الجسدية بكاتم الصوت، وكأنه كان يري نهايته بعد ذلك بسنوات، بكاتم صوت فاشي، في لندن ١٩٨٧).

وهو يصور دائماً تناقضاً ثابتاً بين المواطن العربي (والفلسطيني) العادي، وبين القيادات. الأول هو الفقير، ذو الفطرة السليمة، المقهور، الأصيل، المبدئي، والثانية هي الغنية المنافقة، التابعة، الزائفة، القاهرة.

ومن هنا تفرع خطان: الأول: هو التنبؤ بثورة الحجارة وتمجيد الشعب الفقير في كل بقعة عربية والحجارة عنده مزدوجة المسار (في إحدى الرسمات: تتوجه إلى العدو الإسرائيلي من ناحية، وإلي النظم العربية من ناحية ثانية، لأنهما : وجهان لقهر واحد، وشكلان لاحتلال ذ ي رأسين). والثاني: هو التنديد بالبروباجندا المجانية وفضح الادعاء الثوري الزائف، وإدانة البلاغة النضالية المزوقة، التي تطوي تحت ثوبها القهر والظلم والتعامل مع العدو بشتى أشكال التعامل.

نصل الآن إلى محور "نقد النظام المصري" أو ما أسماه المهاجمون "نقد مصر" لنجد أنه إذا كان من المحاور الرئيسية لرؤية ناجي العلي الهجوم على الحلول المتهادنة، فمن الطبيعي أن ينصب جزء هام من قدحه على كامب ديفيد والنظام الذي صنعها وصنع الصلح مع إسرائيل. إن تأمل رسومه في هذا المحور ترينا أن موقف الرسام ليس مضاداً لشعب مصر (كيف ورسمة من رسماته تقول : والله اشتقنا يا مصر ؟)، بل هو ناقد لتبعية النظام المصري لأمريكا (هذه التبعية التي جعلت أسنان الجندي الأمريكي على شكل الأهرام)، وتبعيته لإسرائيل (هذه التبعية التي جعلت الأهرام مرة في جيب بيجن، ومرة في عضلات يده ألم يدع بيجن بوضوح أن أجداده هم بناة الأهرام ، لكنه لن يطالبنا بنصيبه فيها؟ ومرة سجوناً يحرسها الجندي الأمريكي).

وهذه رؤى وآراء اعتقدها وما زال يعتقدها قطاع كبير من المصريين المعارضين لكامب ديفيد والصلح مع إسرائيل، وما ترتب عليها من تداعيات ما زال المجتمع المصري والعربي يدفع ثمنها حتى

هذه اللحظة حنظلاً و حنظلة ! .

ولذا فإن نقده "للسياسات" المصرية لم يكن نقداً "لمصر في ذاتها" ولا لشعبها بأسره. (ففي إحدى الرسمات : نجد علم إسرائيل يرفرف في مصر، بينما أبو الهول بجواره يبكى، بما يعني أن تاريخ مصر وحضارتها وصناع مجدها وأبناءها الحقيقيين يدينون هم أيضاً هذه "السياسات الرسمية" المتصالحة مع العدو، الذي تصل العداوة معه إلى عهد بناة الأهرام وأبي الهول !

وإذا كانت المرارة من موقف النظام المصري قد جعلته يصل في بعض الأحيان قبل حرب أكتوبر إلى درجة من القسوة الزائدة، فإن هذه القسوة الزائدة لم تكن إلا قسوة على النفس وسخرية مؤلمة من الذات، شبيهة بتلك التي مارسها المصريون أنفسهم، مع أنفسهم بل ومارسها الجنود المصريون أنفسهم على ضفاف القناة وجبهات القتال حينما طالت السنوات بعد الهزيمة ولم تتم بعد "إزالة آثار العدوان"، ووصل تمزق النفس والروح إلى حد جلد الذات. ومن منا مثلاً لا يتذكر النكات التي أطلقها المصريون على أنفسهم في تلك الأيام العصيبة الشائهة تسخر بمرارة من حالة "اللا سلم واللا حرب" ومن طول رمية الجندي المصري على جبهة القناة الغربية في مقابل الجندي الإسرائيلي على جبهة القناة الشرقية ! إن سخرية الرسام من شعارات تلك المرحلة من جمودها وأوهام "الحسم" المتكررة فيها، لم تزد بحال عن سخرية المصريين منها بالنكت واليأس ولا عن غضب المصريين منها بالتمرد والمظاهرات سواءً قبل رحيل عبد الناصر، أو مع وجود السادات (في ٦٨، ٧١، ٧٢، ٧٣) قبل الحرب، ولا عن الفن المصري الذي صور ذلك التمزق (فيلم أغنية على الممر، ورواية ثرثرة فوق النيل، مسرحيات محمود دياب وميخائيل رومان وشعر أمل دنقل وأحمد فؤاد نجم).

ومثل الموقف من السياسات المصرية كان موقف الفنان من قياداته وزعامته ومنظماته في منظمة التحرير الفلسطينية، حيث انصب عليها ما انصب على الأنظمة العربية جمعاء، وازدادت نبرتها حدة ومرارة مسرفة لأنها كانت أساسا نقداً للذات وتعرية للفساد في "البيت من الداخل " فهو يوجه سهامه الدائمة إلى التشرذم الفلسطيني في المنظمات العديدة (في إحدى الرسمات: يريد العربي الصادق أن يأخذ الأحجار الناجم عن تهدم أبنية المنظمات الفلسطينية العديدة من جراء قصف إسرائيل ليبني به بيتاً جديداً) وإلى "مراكز القوى" في المنظمة (فالهزيمة في رسم بنت كل "الأبوات" ولكن أحداً لا يعترف بها) ويهاجم بضراوة المحسوبية والتزلم" في المنظمة (حتى أنه يستغرب في رسم لماذا يدوس عليه أحد المحاسيب وهو ليس من أزلام أو معارف أو مجالسي أبي عمار!). بل وينقد اتحاد الكتاب الفلسطينيين وهو عضو فيه وينقد رئيسه شاعر فلسطين الأكبر محمود درويش بأقذع النقد وأجرحه (محمود درويش في رسم هو أحد "دراويش" التفاهم الفلسطيني الإسرائيلي، ولذلك فقد صار محمود "خيبتنا الأخيرة" بالتلميح إلى قصيدة درويش "بيروت خيمتنا الأخيرة"، بعد أن أصبح عضواً في "اللجنة التنفيسية" للمنظمة !). هكذا لم يوفر ناجي نظاماً عربياً من هجومه بما فيها منظمة التحرير ولم يكن هجومه على "مثالب" قياداته أقل مرارة وقسوة من هجومه على السياسات المصرية والعربية. (في رسم: مطار المغرب يطلب من الفلسطيني كفيلاً إسرائيلياً ليسمح له بالدخول. وفي رسم: نجد

"ميم" الخرطوم الحرف الأخير من كلمة الخرطوم على هيئة مشنقة. عدا هجومه المتصل على دول "الثروة" البترولية العربية المناهضة "للثورة" العربية) وعلي ذلك، فإن القول بأن ناجي العلي أوقف كل رسومه على نقد "مصر وشعبها وحكومتها" يصبح قولاً مغرضاً، نتج عن سوء نية إرهابية، أو عن جهل بعمل الفنان، وكلاهما يؤدي إلى هدف واحد : التعتيم على الحقيقة لتمرير قهر الفن المناوئ للسلطة وقهر الفنانين غير "المندرجين" في ساقية غسيل المخ !!



قطع:

شهادة راهنة: رجل من هذا الزمان

أحمد عمر شاهين

(سألت الكاتب الفلسطيني أحمد عمر شاهين: كيف ترى ناجي العلي الشخص والفيلم؟ فأجابني)

في سنة ١٩٨٠ وأثناء انعقاد المؤتمر الثالث لاتحاد الكتاب والصحفيين الفلسطينيين في بيروت، التقيت بناجي العلي لأول مرة. بعد حديث طويل معه، قلت في نفسي : هذا الرجل بدأ ثائراً متمرداً، وحافظ حتى هذه اللحظة على ثوريته الطاهرة وتحرره الجامح .. فهل يظل على ذلك، في زمن التنازلات الذي نعيشه ؟ في اليوم الأخير للمؤتمر، وحين اتفق الجميع على قائمة موحدة للأمانة العامة تمثل مختلف الجبهات الفلسطينية، كان اسم ناجي العلي ضمن من تم اختيارهم في الأمانة العامة. قلت له مبروك قال بصوت سمعه جميع الحاضرين: يظنون أنهم باختياري عضواً في الأمانة العامة يستطيعون أن يقلموا أظافري... بالعكس الآن سأكون أشد عليهم وأقسى. بصراحة كنت أحسد ناجي العلي. أحسده لأني لم أستطع أن أكون مثله. كنت أعتبره الإنسان الذي تحدى الخوف والجبن فينا . الإنسان الذي تحد الإغراء بكل أنواعه.

تحدي المجاملة التي يتمتع بها معظمنا.. تحدى التهديد الذي يجبن أماه الكثيرون، تحدى الصمت فينا.. والذي يغلفنا أمام المواقف العربية الخاطئة فلا نرفع أصواتنا..

إنه نوع من الرجال يكاد ينقرض في عصرنا. كلما رأيت حجم المأساة التي نعيشها والتي وقعنا فيها، وكم التنازلات التي نوافق عليها بحجة مسايرة الواقع والنظرة الموضوعية.. حتى أصبح الحديث عن فلسطين كل فلسطين نوعاً من الأوهام لا ينبغي أن يخطر على بال الكثير. كلما رأيت ذلك تذكرت ناجي العلي.

ويبدو أن أمثال هذا الرجل.. لا يريدهم أحد في زماننا.. والذين قاموا بإنتاج وتمثيل فيلم ناجي العلي وفلسطين يستحقون كل تحية وتقدير.. فهم لا يقلون شجاعة عنه.. فبإنتاج هذا الفيلم يحافظون على نبتة نضرة داخل كل واحد فينا، نبتة مقموعة تحاول أن تمد فروعها فنكبتها.. البعض ينكرها.. ولا يريد أن يتذكرها أو يذكرها أحد أمامه والبعض قتلها داخله.. وعلى استعداد أن يقتل كل من يذكره

بتخاذله وجهله وعمالته ..

والفيلم يدق ناقوس الخطر.. ويقول: انتبهوا أيها السادة فليس بالخبز وحده يحيا الإنسان.



وبعد، فإنني أهدى هذا السيناريو الذي تقدم إلى صديقي براء الخطيب، الذي أضاف بشهادته الغريبة مزماراً في جوقة "كتيبة الإعدام"، وإلى الناقد السينمائي مصطفي درويش الذي رأى أن الفيلم "قدم في وقت غير مناسب ولا يخدم قضية العرب أو القضية الفلسطينية"، وإلى الفنان كرم مطاوع (الممثل والمخرج) الذي أطلق حكمة فلسفية غامضة مؤداها أننا "نسمع كثيراً عن متناقضات داخل منظمة التحرير، أحياناً يحولون الشهيد إلى رمز ممقوت، وأحياناً يحولون الرموز المقيتة إلى مرتبة الشهداء. وناجي العلي أحد هذه المتناقضات" أهديه لهم بالذات لأنهم كانوا جديرين بأن يدافعوا عن انفسهم كفنانين ونقاد فن وعن حرية إبداعهم، حين يدافعون عن حرية فيلم ناجي العلي، وحرية ناجي العلي نفسه !

أما السؤال الأخير فهو:

أليس بمثل هذه الكتيبة السوداء يصنع الطغاة؟



قطع أخير:

ناجي خبزنا اليومي

محمود درويش

أن تكتب ٤٠٠ كلمة عن ناجي معناه أن تكونه. أن تكون هذا السر الذي يفضح نفسه يومياً ويبقى سراً. وحده يستطيع أن يقطر، فيدمر ويفجر، لا يشبه أحداً ولكنه يشبه قلوب الملايين، لأنه بسيط ومعجزة كرغيف خبز. لا أستطيع أن ألتقطه كما يلتقطني. ما أفعله الآن هو النظر إلى ملامح وجهي في حبره الأسود الرخيص. إ نه مفجع وسهل كنهار جميل يشهد مذبحة. أغبطه كل صباح، أو قل إنه هو الذي صار يحدد مناخ صباحي كأنه فنجان القهوة الأول. يلتقط جوهر الساعة الرابعة والعشرين وعصارتها فيدلني على اتجاه بوصلة المأساة وحركة الألم الجديد الذي سيعيد طعن قلبي.

خط.. خطان.. ثلاثة ويعطينا مفكرة الوجع البشرى. مخيف ورائع هذا الصعلوك الذي يصطاد الحقيقة بمهارة نادرة. كأنه يعيد انتصار الضحية في أوج ذبحها وصمتها.

ودائماً أتساءل: من دله على هذا العدد الكبير من الأعداء الذين ينهمرون من كل الجهات ومن كل الأيام ومن تحت الجلد أحياناً ؟ إنسانيته المرهفة هي التي دلته. الإنسان الطاهر فيه أشد حساسية

من رادار معقد. يسجل بوضوح ساطع كل مخالفة تعتدي أو تحاول الاعتداء. إنه الحدس العظيم والتجربة المأساوية. فلسطيني واسع القلب، ضيق المكان، سريع الصراخ وطافح بالطعنات. وفي صمته تحولات المخيم.

احذروا ناجي ! فإن الكرة الأرضية عنده صليب دائري الشكل. والكون عنده أصغر من فلسطين. وفلسطين عنده هي المخيم. إنه لا يأخذ المخيم إلى العالم، لكنه يأسر العالم في مخيم فلسطيني ليضيق الاثنان معاً. فهل يتحرر الأسير بأسره ؟ ناجي لا يقول ذلك. ناجي يقطر، ويدمر، ويفجر. لا ينتقم بقدر ما يشك. ودائماً يتصبب أعداء. وليس فلسطيني ناجي فلسطينياً بالوراثة وحدها. كل الفقراء في علاقة ناجي فلسطينيون. والمظلومون والمسحوقون والمحاصرون والمستقبل والثورة ... كلهم فلسطينيون.

لم يغلق دائرة الذاكرة، لأنه لم يحمل العذاب في حادثة، ولم يحمل الجرح في واقعة، مفتوح على الساعات القادمة وعلي دبيب النمل وعلي أنين الأرض. يجلس في سر الحرب وفي علاقات الخبز. جوهري حتى النخاع. هذا هو ناجي الذي يغنيك عن الجريدة ويغني الجريدة عن الكتابة.

وهذا الفنان قليل الاكتراث بالفن. هكذا يبدو لي بقدر ما هو فنان. ولا يبدو لي أن الفن يفرحه. أكثر من ذلك لا يبدو أن الفن يعنيه. لأن الفن يسيل من أطراف أصابعه. ولأنه ممتلئ بالناس الذين لا ينضبون. يجتاحه الغضب والرفض ولا يتألق في النجاح. كل ما يملكه وسيلة ولا غاية له إلا في الجمال لأنه لا يريد الفن لذاته حتى لو أبدع الفن جمالاً لذاته، ذلك يعتبره طرفاً والناس ما زالوا محتاجين إلى القمح. ولكن القمح جميل أيضاً يا ناجي!

٤٠٠ كلمة وتنتهي مساحتي. فكيف أدلي بشهادتي التي لا تغني هذا المواطن العاجز عن النجاح، و هذا الفنان العاجز عن الفشل؟ لقد تزوج الطريق الصحيح، وخرج إلى العالم، باسم البسطاء ومن أجلهم. شاهراً ورقة وقلم رصاص. فصار وقتاً للجميع.

(أدب ونقد ١٩٩٢)

فرج فودة:
فقه الموتوسيكل

أين: ٢ شارع أسماء فهمى، مصر الجديدة.

متي: السابعة إلا ربعاً من مساء الاثنين ٨ يونيو ١٩٩٢.

(بعد ثلاثة أيام من مرور الذكري الخامسة والعشرين لهزيمة ٥ يونيو ١٩٦٧)

ماذا: شابان من أعضاء جماعة "الجهاد" يطلقان دفعات متتالية من بندقية آلية على جسم الكاتب المفكر د. فرج فودة (وأصيب ابنه وأحد أصدقائه).

كيف: كانا يركبان "الموتوسيكل" ونزل أحدهما ممسكاً البندقية الآلية ليفرغ ما بها في جسد الضحية، ثم يركب وراء صاحبه وينطلقان إلى أن يقع أحدهما في أيدي البوليس (بمساعدة سائق القتيل).

لماذا: لأن فرج فودة "علماني" دائب الهجوم على الجماعات الدينية المتطرفة، ومرتد، وقد أحلت الجماعة دمه بموجب "ميثاق العمل الإسلامي".



منذ العاشرة من صباح الاثنين ٨ يونيو ١٩٩٢: قبع القاتلان بالقرب من مكتب د. فرج (مجموعة فودة الاستشارية لاقتصاديات الحاصلات الزراعية) بشارع أسماء فهمى، حتى أزف المساء وخرج الدكتور وصاحبه وابنه، لتنهمر الرصاصات التي لم تفلح معها محاولات كبار الأطباء المتخصصين (بقيادة د. حمدي السيد نقيب الأطباء) في إنقاذ حياته بمستشفي الميرغني بعد ثماني ساعات من المحاولات الصعبة.

وهكذا تمت في منتصف ١٩٩٢ أول حادثة اغتيال بارزة لمفكر أو كاتب بسبب فكره في التاريخ المصري الحديث.

(سبق أن أغتيل الشاعر هاشم الرفاعي من قبل بعض المتطرفين الدينيين عام ١٩٥٥. أما اغتيال د. حسين مروه، المفكر اللبناني الكبير، فيظل التاريخ العربي الحديث يذكره كشاهد دامغ على تفشي الحوار بالرصاص، من قبل فقهاء الظلام في عالمنا العربي).



تحولت جنازة فرج فودة يوم الأربعاء ١٩٩٢/٦/١ إلى مظاهرة شعبية مصرية تندد بالإرهاب وتطالب بالحزم في مواجهة جماعات الإرهاب السياسي باسم الإسلام، وترفع شعارات الوحدة الوطنية والتسامح الديني، "الدين لله والوطن للجميع"، وتدعو إلى إحلال الحوار بدلاً من التصفية الجسدية.

لم يذهب مع الريح

أحدثت الواقعة ردود أفعال جزعة بين المفكرين والكتاب ورجال السياسة والدولة ودوائر الرأي العام بأسره. فقال مصطفي أمين إن "القلم يدك الحصون ويهدم القلاع، والمسدس يقتل الأشخاص. والذين اغتالوا فرج فودة أخرسوا لساناً، ولكن رأيه لن يسكت ولن يموت، وإن هذه الرصاصات لم تحمل فرج فودة إلى القبر وإنما حملته للتاريخ، وسيذكر اسمه كلما ذكر الأحرار الذين حاربوا من أجل الحرية. إن صوت هذا الرجل لن يذهب مع الريح، بل سيبقى كأنه عاصفة مستمرة، فقد كان رجلاً شجاعاً يتكلم كالإعصار، ويصمد كالجبل".

وأعلن البابا شنودة بابا الإسكندرية وبطريرك الكرازة المرقسية أن "قتل رجال الفكر أمر خطير، وأخطر من ذلك أن يحكم بالكفر على الاختلاف في الرأي. والمسألة تحتاج إلى إجراء حازم لوقف تيار الدم الذي ينسكب من الأبرياء".

يستحق ما جري له

أما المستشار مأمون الهضيبي (عضو مجلس الشعب السابق، والمتحدث باسم الإخوان المسلمين) فقد صرح تصريحاً غريباً قال فيه "نحن نأسف كل الأسف أن تتطور الأمور بمثل هذه الصورة، ونسأل الله تعالي أن يقي بلادنا من سوء العاقبة. وإنني أحمل مسئولية ما حدث لمسلك الحكومة عامة والإعلام الحكومي خاصة، الذي يستضيف العلمانيين".

وقد دعم هذا التصريح الغريب اعتقاد بعض الكتاب بأن هناك "حبلاً سرياً" بين "الإخوان المسلمين" وبين "الجهاد" أو بين "المعتدلين الإسلاميين" والمتطرفين الإرهابيين. كتب محمود السعدني: "وهذه الكلمات في نظر العبد لله هي أخطر ألف مرة من الحادث الذي أدى إلى اغتيال الدكتور فرج فودة. لأن هذه السطور تعني ببساطة في رأي "المستشار" مأمون الهضيبي.. أن فرج فودة يستحق ما جري له فهو يطعن الدين الإسلامي في الصميم ويهاجم الشريعة ويحاول تلويث كل الدعاة الإسلاميين بأسلوب ترفضه كل الآداب والأخلاق. ليس هذا فقط.. ولكنه يتطاول على أشخاص الصحابة والتابعين وينال منهم بصورة مفزعة. ومثل هذا الاستفزاز لمشاعر المسلمين يؤدي في النهاية إلى "انفلات" البعض ووقوع مثل هذا الحادث.

وأقول للسيد المستشار أن هذه السطور التي نشرتها جريدة "صوت الكويت" منذ أسبوع ولم يكذبها السيد المستشار حتى الآن، ترجح كفة الذين يؤكدون أن الجماعات المتطرفة هي روافد من نهر الإخوان المسلمين. وأنها مجرد أدوات لتنفيذ مخططات التنظيم الأم. وهؤلاء الذين يؤكدون هذا المعنى يستشهدون بهذه السطور التي أدلي بها المستشار الهضيبي".

(المصور ١٩/٦/١٩٩٢).

قوائم المطلوبين للرصاص

كشفت التحقيقات عن عدد من الحقائق المثيرة. فقد تبين أن هذه الجماعات المتطرفة دأبت على إرسال تهديداتها إلى د. فودة في السنوات الأخيرة. وكان آخر هذه الرسائل رسالة تعلن أنهم "سيضحون به على العيد الكبير، عيد الضحية" كما أن التفكير في اغتيال د. فودة قد بدأ بعد ندوة معرض القاهرة الدولي "الدولة الدينية والدولة المدنية" التي ناظر فيها د. فرج فودة باعتباره ممثلاً للدولة المدنية مع د. محمد أحمد خلف الله كلاً من الشيخ محمد الغزالي ومأمون الهضيبي ود. محمد عمارة كممثلين للدولة الدينية.

كما اتضح أن لدي الجماعات الدينية المتطرفة عدداً من القوائم الحافلة بأسماء المستهدفين للاغتيال من قبل هذه الجماعات المسلحة. تضم القائمة الأولى عدداً من رموز الدولة في مقدمتهم اللواء محمد عبد الحليم موسى وزير الداخلية وزكي بدر وزير الداخلية الأسبق، ووزراء الداخلية السابقين أحمد رشدي وحسن أبو باشا والنبوي إسماعيل، ومصطفى كامل مدير مباحث أمن الدولة السابق، وحامد جودة مدير أمن الدولة السابق في بني سويف، وعدد من مدراء الأمن منهم مدير أمن الفيوم ومدير أمن أسيوط. وتضم القائمة الثانية عدداً من الصحفيين الذين يكتبون في موضوعات التطرف منهم سعيد سنبل وأنيس منصور ومكرم محمد أحمد وسمير رجب وفرج فودة ونعمات فؤاد وفؤاد زكريا والمستشار محمد سعيد العشماوي وبعض رسامي الكاريكاتير.

أما القائمة الثالثة فتضم أسماء الفنانين: فريد شوقي وعادل إمام ويسرا ولبلبة وليلي علوي ونور الشريف وبوسي، والراقصات فيفي عبده وسحر حمدي ونجوى فؤاد وعزة شريف.

والقائمة الرابعة تحتوي على أسماء بعض أطباء التجميل وعلاج التشوهات وأطباء النساء والولادة، ومنهم د. هاشم فؤاد عميد كلية الطب السابق ورئيس نادي الجزيرة.

أما القائمة الخامسة فتضم عدداً من رجال الدين المسيحي وأسماء من الأزهر، إضافة إلى المفتي محمد سيد طنطاوي.

كما تبين أن جماعة الجهاد قد وزعت بين أفرادها كتاباً بعنوان "ميثاق العمل الإسلامي" وضعه مفكر الجماعة ومفتيها الشيخ عمر عبد الرحمن (المقيم بأمريكا حالياً)، يتضمن ديباجة فقهية تلخص توجهات العمل في المرحلة القادمة، ثم تحتوي على ثبت (قائمة) بأسماء (العلمانيين) و(أعداء الإسلام) الذين ينبغي تصفيتهم جسدياً.

وكان الأزهر قد وجه اتهاماً بإدانة د. فرج منذ شهر. عقد "علماء الأزهر" (فيما يذكر بواقعة الشيخ على عبد الرازق صاحب "الإسلام وأصول الحكم") محاكمة علنية، انتهت بإدانته في بيان نشر بجريدة "النور" الإسلامية.

من اعترافات المتهم:

عمر عبد الرحمن أباح دم القتيل:

"اعترف المتهم "عبد الشافي أحمد رمضان" بأنه عضو في جماعة الجهاد بقيادة الدكتور عمر عبد الرحمن ضمن أعضاء التنظيم بالزاوية الحمراء، كما كشف المتهم عن أن الدكتو ر عمر عبد الرحمن هو الذي أباح لهم "دم" الدكتور فرج فودة باعتباره علمانياً متطرفاً بعد أن دأب على الإساءة للإسلام والسخرية منه على حد تعبيره في جميع كتبه ومقالاته، وأنه تم تكليف أعضاء التنظيم بالزاوية الحمراء بتنفيذ فتوى الدكتور عمر عبد الرحمن باغتيال د. فرج فودة ضمن قائمة تشمل عدداً كبيراً من العلمانيين والسياسيين الذين يسيئون إلى الإسلام، ولكنه أنكر معرفته بباقي الأسماء التي شملتها القائمة".

(المصور ١٩٩٢/٦/١٢)

الإتباع والإبداع:

الشيخ عبد الله السماوي:

"ينبغي أن يعلم الناس أننا ليس لنا أفكار خاصة كما يدعي فنحن نؤمن بأن الخير كل الخير في الاتباع والشر كل الشر في الابتداع وإلي ذلك ندعو".

(من حوار معه بجريدة النور ١٩ ربيع أول ١٤٠٨ هـ)

سطور عن الرجل

د. فرج فودة (٤٧ سنة) من مواليد (الزرقا) محافظة دمياط (١٩٤٥/٨/٢٠). تخرج في كلية الزراعة بجامعة عين شمس. حصل على الدكتوراه من أمريكا في اقتصاديات الحاصلات الزراعية. عمل فترة في جامعة بغداد. ثم عاد لينشئ "شركة فودة لدراسات الجدوى للمشروعات الاقتصادية الزراعية".

انضم إلى حزب الأحرار في بداية التجربة الحزبية المصرية، ثم تركه لينضم إلى "حزب الوفد" لكنه اختلف مع "الوفد" حول تحالف "الوفد" مع " الإخوان المسلمين" في انتخابات ١٩٨٤. وكان في هذه الأثناء قد أصدر أول كتبه "الوفد والمستقبل"، وقد ضمنه فصلاً عن الجماعات الإسلامية الأصولية. وقد اشترط الإسلاميون على "الوفد" أن يحذف هذا الفصل من كتاب فودة ليتم التحالف وطلب فؤاد سراج الدين رئيس الحزب، ذلك من فرج فودة، فرفض واستقال. وتفرغ بعد هذه الاستقالة

للكتابة والفكر في مواجهة التطرف الديني والإرهاب باسم الإسلام.

وتقدم مؤخراً بطلب تأسيس حزب "المستقبل"، وكان هو وكيل المؤسسين. ورحل قبل أن تسمح لجنة الأحزاب بقيام الحزب.

شارك في العديد من الندوات والمحاضرات والمناظرات التي تتصل بالصراع الفكري بين التيار الديني المتطرف والتيار العلماني المدني. وكان أهم هذه الندوات هي ال مناظرة التي عقدت ضمن انشطة معرض القاهرة الدولي للكتاب (يناير ١٩٩٢). وكان آخرها مؤتمر المنظمة المصرية لحقوق الإنسان في مايو الماضي حول "حرية الفكر والاعتقاد والتعبير" وقدم فيها بحثاً بعنوان "الأقليات وحقوق الإنسان في مصر".

أصدر عدداً من الكتب أهمها: الوفد والمستقبل -قبل السقوط- الحقيقة الغائبة- حوار حول العلمانية- الملعوب- النذير- الإرهاب- نكون أو لا نكون- (وقد صادر الأزهر الكتابين الأخيرين) وفي الفترة الأخيرة كان يكتب مقالاً أسبوعياً بمجلة "أكتوبر" المصرية. وقد قال أحد مشجعي الجماعات المتطرفة بعد مصرعه: "إذا أردتم أن تعرفوا لماذا قتلوه، فاقرءوا المقال الأخير في أكتوبر" وهو المقال الذي نشر قبل مصرعه بيوم واحد، بعنوان "اللهم لا حسد".

في كتابه "الملعوب" نبه فرج فودة إلى خطورة محاولات الجماعات للاستيلاء على الاقتصاد بامتصاصهم لمدخرات المواطنين، وتتبع شركاتهم منذ البداية (الريان، الشريف، السعد، الأندلسي، الحجاز)، وكشف الغطاء عن خفايا الأسرار التي يضربون بها الجنيه المصري في الصميم.

وفي "النذير" يشير د. فودة إلى أن التيار السياسي الديني سيطر في الثمانينيات على كثير من النقابات والهيئات والجامعات، ويعلن أنهم اخترقوا الإعلام، وصار لهم من يبرر أخطاءهم، ويحقق بذلك أهدافهم. ويلوم التليفزيون والشيخ محمد الغزالي لأنه قال في ندوة مذاعة: "إن من يدعو إلى العلمانية مرتد يستوجب أن يطبق عليه حد الردة".

شيخ الأزهر ومفتي الديار

قال الشيخ جاد الحق على جاد الحق شيخ الأزهر أن اللجوء إلى العنف في مقابل الرأي أمر غير مقبول وقد أقر القرآن الكريم المحاجة بالرأي والمنطق.

وأكد الدكتور محمد سيد طنطاوي مفتي الجمهورية على أن الشرائع السماوية جميعاً بصفة عامة والشريعة الإسلامية بصفة خاصة تنهي نهياً قطعياً عن الظلم والعدوان سواءً على الأنفس أو الأموال أو الأعراض، لذا فإن كل عاقل يستنكر التعدي على الغير بأي لون من ألوان التعدي سواءً أكانت المخالفة تتعلق بالأفكار أو العقائد أم بغير ذلك من ألوان الخلاف.

(المصور ١٢/٦/١٩٩٢).



فلاش باك:

شيخ الأزهر: الحل هو تطبيق الشريعة

أكد فضيلة الإمام الأكبر جاد الحق على جاد الحق شيخ الأزهر أن تمكين بعض العناصر من زمام الإعلام والفن... كان وراء ظاهرة التطرف الديني والعنف التي ظهرت في الآونة الأخيرة.

جاء ذلك في البحث الذي أعده شيخ الأزهر حول التطرف الديني وأبعاده أمنياً وسياسياً واجتماعياً وقال إن هذه العناصر عملت على تغيير الفكر الاجتماعي والتقاليد المصرية والإسلامية بما لا يتفق مع عقيدة هذا المجتمع مما أوقع المواطنين في حيرة بين ما يؤمن به وبين ما يعيشه كرهاً. كما أن تلك العناصر عمدت إلى محاولة تغيير المبادئ الإسلامية ذاتها معطية لنفسها حق الاجتهاد والقول في غير دراية.

وقال إن إشاعة الفكر المسموع وإذاعته عبر قنوات الإعلام المختلفة من العناصر الهامة لظاهرة الإرهاب. واقترح فضيلة شيخ الأزهر عدة أفكار لمواجهة التطرف منها : النزول عند رغبة الأمة باستمداد تشريعاتها من الشريعة الإسلامية ففيها الغناء والكفاء والحماية واتخاذ إجراءات استصدار الشريعة التي تم إعدادها.

(النور ١٩٨٧/١٠/٧)

ونلاحظ أن شيخ الأزهر، في السطور السابقة، يؤكد نفس المبررات التي يروجها أنصار التطرف في تفسير ظواهر العنف والتكفير (زيادة الفكر المدني، والقيم الغربية، عن المجتمع في أجهزة الإعلام)، وهو بذلك يساهم في تهيئة المناخ النظري والفقهي للتكفير والتحريم والإرهاب!

بيان المنظمة المصرية لحقوق الإنسان

حول اغتيال المفكر العلماني د. فرج فودة

شهيد حرية الفكر والعقيدة في مصر

روعت المنظمة المصرية لحقوق الإنسان بنبأ اغتيال أحد مؤسسيها وعضو مجلس أمنائها الأسبق د. فرج فودة على يد أحد عناصر الإرهاب الديني المسلح، هذه الجريمة التي أدت أيضاً إلى إصابة كل من طفله وعضو المنظمة وحيد رأفت بجراح.

إن هذه الجريمة البشعة إذ تأتي في أعقاب المذبحة الطائفية في ديروط الشهر الماضي، تشير إلى تصعيد خطير من قبل بعض جماعات الإرهاب الديني المسلح، وهي السابقة الأولى من نوعها التي يتعرض فيها مفكر مصري للاغتيال بسبب أفكاره ومعتقداته، كما أنها تعبر عن نقلة خطيرة وجديدة في أزمة حرية الفكر والاعتقاد والتعبير في بلادنا.

فالدكتور فرج فودة هو من أبرز مفكري التيار العلماني في مصر والعالم العربي، وأكثرهم نشاطاً وديناميكية، وقد كرس أغلب كتاباته للدفاع عن حرية الفكر والعقيدة، وحقوق الأقليات في مصر.

وهو عضو نشيط بالمنظمة المصرية لحقوق الإنسان، وساهم ببحثين متميزين في الملتقيات الفكرية السنوية التي تعقدها المنظمة الأول بعنوان "الجماعات الإسلامية وحقوق الإنسان".

وكان بحثه الثاني في الشهر الماضي "الأقليات وحقوق الإنسان في مصر".

ولذا فإن المنظمة المصرية لحقوق الإنسان، تعتقد أن هذه الجريمة البشعة هي بمثابة رسالة تهديد وإنذار لكل دعاة حقوق الإنسان وحرية الفكر والعقيدة في مصر.

ويشارك المسئولية عن هذه الجريمة المروعة كل الأشخاص والمؤسسات الحكومية وغير الحكومية التي تلعب دوراً في إذكاء روح التعصب وضيق الأفق الديني، بالذات في نشر الفكر التكفيري الذي لم يعد قصراً على بعض الجماعات الإرهابية، بل بات يخرج بصورة متزايدة من أجهزة الإعلام المملوكة للدولة.

وتجدر الإشارة بشكل خاص إلى دور مؤسسة الأزهر ومركزها للبحوث الإسلامية الذي ينصب نفسه حكماً دينياً على الأفكار والآراء ليصف بعضها بالخروج عن الإسلام، وفي الأسبوع الماضي فقط انتهت ندوة لعلماء الأزهر ببيان يعد بمثابة تحريض سافر ضد د. فرج فودة حيث وصفه بأنه من أتباع "اتجاه لا ديني وشديد العداوة لكل ما هو إسلامي".

يقول د. فودة في أحد أبحاثه "أن هناك من يفلسف للجماعات الإسلامية، أن اغتيال الخصوم السياسيين سنة نبوية".

إن المنظمة المصرية لحقوق الإنسان - وهي تستشعر في الأسابيع الأخيرة، بأنها ربما صارت هدفاً لعمليات إرهابية بسبب بعض مواقفها تأمل أن تتم معالجة هذه الجريمة المروعة في حدود القانون واحترام حقوق الإنسان، وتعتقد أن الرد الحقيقي عليها هو ترسيخ قيم حرية الفكر والعقيدة في المجتمع وإشاعة الديمقراطية في كافة وسائل الإعلام المقروءة والمسموعة والمرئية، واستئصال دعاوى الكراهية الطائفية والتعصب الديني منها.

(١٩٩٢/٦/٦)



فتوى تنتظر الزناد:

المجتمع المصري كافر وجاهلي

الشيخ عبد الله السماوي

"إن المجتمع المصري مجتمع جاهلي .. والحكومة التي تحكم حكومة كافرة. فمصر دار كفر وليست دار إسلام، فدار الإسلام هي التي تعلوها أحكام الإسلام ولو كان أكثر أهلها كافرين. ودار الكفر هي التي تعلوها أحكام الكفر ولو كان أكثر أهلها مسلمين".

(من حوار احمد جودة معه- الأهالي ١٩٩٠/٣/٢١)



بالتي هي أحسن:
محمد سعيد العشماوي

"في البدء كانت الكلمة: وفي النهاية تكون الكلمة. والمفكر والكاتب لا يملك إلا الكلمة يقولها أو يكتبها، وقلما يرفعه ويخط به؟ فكيف يوجد فكر يدعي أنه إسلامي، يواجه الكلمات بالرصاص ويقابل القلم بالمدفع؟

إن الإسلام دين العقل الذي يؤيد حرية الرأي ويدافع عنها وليس العقل استسلاماً لأفكار جامدة أو انقياداً لقوي طاغية ، لكن العقل هو التفكر والتدبر، العقل هو تقليب الأمور ووزن الآراء وإبداء الحجج والتعبير عن الرأي. ومن ذلك كله لابد أن يحدث خلاف في وجهات النظر وجدال بين مختلف الآراء. فكيف يرى قلم معين ورأي واحد أنه المطلق كله والحق جميعه فلا يتوقف عند مناقشة الرأي الآخر، بل ولا يتمادى ويشيح عنه، وإنما يتردى في ظلام الإرهاب وفي دامس الجريمة فيرد على الرأي بالرصاص ويرفض الكلمة بالمدفع".

(الأخبار ١٢/٦/١٩٩٢)

والمستشار سعيد العشماوي هو القاضي والكاتب الإسلامي الذي صادر الأزهر كتبه التي تناقش "الإسلام السياسي" مناقشة موضوعية على أرض إسلامية، في معرض الكتاب الأخير بالقاهرة (يناير ١٩٩٢)، وهو واحد من أعرف الكتاب بالعلاقة "التحتية" بين (الإسلاميين المعتدلين) وبين (التيار المتطرف)، انطلاقاً من أن فتوى هؤلاء المعتدلين ورؤاهم من الحلال والحرام، هي التي تشكل الإدانة الهائمة في الفضاء منتظرة الأيدي التي تضعها موضع التطبيق : بالجنازير أو تهشيم المحلات أو اضطهاد الدين الآخر، أو بدفعة قاتلة من البندقية الآلية.



خبر:
أطفال العنف... أعلام بيضاء من الورق

"في إحدى المدارس الابتدائية ببني مزار، فوجئ ناظر المدرسة والمدرسون، بأن التلاميذ يردون على هتاف تحية العلم بهتاف "لا إله إلا الله". لم يجرؤ أحد على مناقشتهم، أو على أن يقول لهم إ ن حب الوطن فريضة. وكان أسلوب الرد عليهم هو : إلغاء طابور الصباح. وتغلغلت الأفكار المتطرفة في نفوس الأطفال الصغار، وبدءوا ينزلون شوارع المدينة يحملون أعلاماً بيضاء صنعوها من الورق. وعندما اندلعت حرائق الفتنة كانوا أول من أشعلوها، بالتعاون مع من سبقوهم من تلاميذ الإعدادي والثانوي".

(روز اليوسف ٢٦/٣/١٩٩٠)



اقتراح تشريعي

"وافقت لجنة الاقتراحات والشكاوي بمجلس الشعب من حيث المبدأ على اقتراح مشروع قانون بإلزام جميع الهيئات والمصالح باختيار الزي المناسب للعنصر النسائي بها. يقضي الاقتراح بمشروع القانون الذي تقدم به النائب محمود نافع "حزب وطني" بأن يطابق زي المرأة في جميع مؤسسات الدولة وهيئاتها مواصفات الزي الإسلامي على أن تختار كل هيئة أو مصلحة اللون المناسب لها. واقترح النائب في مشروعه معاقبة المرأة العاملة المخالفة لذلك بحرمانها من الترقية : أوصت اللجنة أيضاً بضرورة منح سنة كاملة كفترة انتقالية للهيئات والمصالح حتى تتهيأ لتطبيق هذا النظام في حالة إقراره من مجلس الشعب".

(الأحرار ١٩٨٧/١٢/٢١)



حسن أبو باشا:

تركيع المجتمع

وأتصور أن اغتيال فرج فودة يجب أن يكون إشارة حمراء للمجتمع بأكمله لكي ينهض في مواجهة الإرهاب الذي يريد تركيع المجتمع على ركبتيه ليفعل ما يشاء".

(الأهرام ١٩٩٢/٦/١٠)

فلاش باك:

فقه الاغتيال:

نعم لقتل المرتدين

فتحي شعير

"تجددت مظاهر الحقد والعداوة والكراهية التي يكنها الغرب الصليبي للإسلام خلال الشهور الماضية .. وإن كانت لم تخمد يوماً قبل ذلك بالرغم من القشور الواهية التي ألبسوها لباس حرية الفكر والإبداع والديمقراطية التي يتشدقون بها وخدع بها كثيرون من أبناء جلدتنا وعقيدتنا الذين تأثروا بالفكر الغربي ولم يكن لديهم الحصانة الكافية لبعدهم أو جهلهم بدينهم .. وكان نشر رواية "آيات شيطانية" وما حوته من سب وتهجم وتهكم على النبي صلي الله عليه وسلم وآل بيته والصحابة، وعلي الإسلام وقيمه وتشريعاته وما تبع ذلك من استفزاز للمسلمين فرصة لإظهار الشعور الغربي الدفين نحو الإساءة للإسلام.. الذي تمثل في الدفاع عن سلمان رشدي بحجة حرية الفكر التي لا يرضونها لمقدساتهم العقدية ولكنهم يستبيحونها ضد الإسلام فقط !!.

وقد كان للموقف الحازم الذي اتخذه الخوميني، ولست في مجال دفاع عنه بفتواه بإهدار دم مؤلف الكتاب، السبب المباشر في هذه الهجمة الصليبية على الإسلام بصفة عامة وعلي إيران بصفة خاصة. وجز ى الله الشدائد كل خير حيث يعرف الصديق من العدو.

ولعل هذا الموقف الحازم من الخوميني والذي أيده آخرون بتكراره يكون رادعاً لكل من تسول له نفسه من المرتدين الذين يكيدون للإسلام بالسباب والإسفاف، وهو الموقف الذي جعل المرتد سلمان رشدي مختبئاً كالفأر تحرسه قوات أمن تكلفه عشرين ألف جنيه استرليني أسبوعياً إلى حين أن يهدر دمه.

وكم كان بودي أن تسبق فتوى الخوميني مواقف حازمة من هيئات وفقهاء المسلمين في كل البلاد الإسلامية بما فيها إيران عندما منحت جائزة نوبل لمؤلف "أولاد حارتنا" وطالبه الكثيرون بالتوبة وعدم نشرها أو ترجمتها، ولكنه سار في غيه كسباً لقروش لن تنفعه حتى وجدناه يدافع عن "آيات شيطانية" بأنها فكر لابد من مناقشته بطريقة ديمقراطية...

وكأن الفكر في نظره هو السب والتهجم والتهكم على الإسلام ورموزه!!".

(النور ١٩٨٩/٢/٨)

في هذا المناخ التحريضي، الذي يتمنى فيه كاتب إسلامي أن نصنع مع نجيب محفوظ مثلما صنع الخوميني مع سلمان رشدي، هل يكون غريباً أو مفاجئاً أن يمسك متطرف أخرق بهراوة أو غدارة لتنفيذ "حكم الإسلام" في مؤلف "أولاد حارتنا" وأمثاله ؟



الإجراءات لا تكفي

السيد عبد الرءوف

"أخشى ما أخشاه هو أن يقودنا الانفعال والعاطفة إلى إغلاق باب الحوار نهائياً بدعوى أن الأمر يحتاج إلى موقف حازم لتصفية هذه الجماعات الإرهابية التي لا علاقة لها بالدين والتي تتستر وراء الدين لتسرق وتنهب وتغتصب .. إلى آخر هذه المنظومة .. فالأمر المؤكد أن الإجراءات ضرورية .. ولكن الاعتماد على هذه الإجراءات وحدها دون وضعها في إطار اجتماعي واقتصادي وفكري وسياسي له آثاره الخطيرة .. لأنه عندما يكون الخيار الأمني هو الخيار الوحيد يغيب دور الفكر وتتوارى الحلول الاقتصادية للأزمات التي تمثل الأرض الخصبة لكل الأفكار المتطرفة والهادمة.

ويتسم دور المجتمع بصفة عامة بالسلبية ولا تكون النتيجة إلا المزيد من الدماء".

(الجمهورية ١٩٩٢/٦/١٦)

هنا، تنبيه جوهري. فقد سادت معظم التعليقات والآراء في مقتل د. فودة نغمة متكررة تدعو إلى الحسم الأمني البوليسي مع هذه الجماعات المتطرفة، وتدعو إلى استنان قوانين وتشريعات جديدة فوق قوانين الطوارئ لمواجهة التطرف والمتطرفين. وهي نغمة ذات حدين، لأنها يمكن أن تنقلب على شتى التيارات الفكرية المعارضة كما أنها تبتعد عن منطقة الحلول الصحيحة والصحية لظواهر العنف والإرهاب لكل القوى السياسية الفاعلة: إعادة توزيع الثروة الوطنية بعدالة حقيقية، الالتفاف حول مشروعات قومية كبيرة تستقطب الطاقة والجهد والانتماء. فضلاً عن أن هذا "الحسم الأمني" على أهميته الجنائية ليس علاجاً ناجعاً.



بيان ندوة علماء الأزهر:

برئاسة الدكتور عبد الغفار عزيز (عميد كلية الدعوة وعضو مجلس الشعب سابقاً)

أعلن البيان أن الدكتور فودة يلعب دوراً بورقة الأقباط في مصر، وينصب نفسه حامياً لحماهم، ويرى أن نضحي بقضية تطبيق الشريعة كلية، حتى لا نخدش مشاعر النصارى.

ويسأله: "أين موقفك، إذن، من الصهيونية في فلسطين، التي سلبت الحقوق واغتصبت الأرض؟ لم لا نرى كلمة واحدة يطالب فيها بحق مغتصب أو يهاجم فيها معتدياً مثل هجومه على تطبيق الشريعة مما يجعلنا نشكك في انتمائه الوطني والسياسي، ويجعلنا نضع علامات استفهام حول انتمائه الحقيقي.

ويقرر البيان أن أفكار فرج فودة خارجة عن الإسلام وأنه من أتباع اتجاه لا ديني وشديد العداوة لكل ما هو إسلامي.

وطالب البيان بعدم السماح لحزب "المستقبل" الذي يؤسسه فرج فودة حتى "لا نزيد النار اشتعالاً لأن اتجاه الحزب سيؤدي إلى بلبلة الأمة وتقويض دعائم الزمن والاستقرار: وانتهى البيان، بالآية الكريمة مهدداً: "فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم".

(١٤ مايو ١٩٩٢)

إن مصادرة الكتب والأفكار مقدمة طبيعية لمصادرة الحياة أو الأعمار، فإذا كان الأزهر (المعتدل) يصادر كتاب "نكون أو لا نكون" وكتاب "الإرهاب" لفرج فودة، وكتاب "سوسيولوجيا الفكر الإسلامي" للدكتور محمود إسماعيل و"مسافة في عقل رجل" لعلاء حامد ورواية "أولاد حارتنا" لنجيب محفوظ، وبعض كتب سعيد العشماوي، وغيرها لأنها جميعاً "ضد الدين الإسلامي"! فمن المنطقي أن يمد المتطرفون الخيط إلى آخره، أي إلى مصادرة حياة الأشخاص الذين ينتجون فكراً "ضد الدين الإسلامي"؟!

وهذا ما أشار إليه عادل حمودة (صاحب كتاب "قنابل ومصاحف : قصة تنظيم الجهاد الذي

صادره الأزهر في يناير الماضي)، بقوله في (روزاليوسف ١٩٩٢/٦/١٥):

"لقد فرشت الحكومة والمعارضة الأرض أمام القتلة.. وجعلنا فرج فودة عارياً من الحماية الجسدية، والمعنوية فلم يبق سوى الضغط دون توقف على الزناد، لتنفيذ حكم الإعدام .. وهذه المرحلة من مراحل الاغتيال أبسط مرحلة... على عكس ما يتبادر إلى الأذهان فهناك ملايين من الشبان، غسلت عقولهم، ومسحت ذواتهم، وأصبح من السهل توجيههم، والاستفادة من شراستهم... وفي النهاية هم ضحايا أيضاً .. لا يساوون عند قيادتهم الكثير!".



خبر منذ عامين:

إدانة تبحث عن منفذين

مصدر مسئول بالأزهر يطلب: محاكمة فرج فودة لتطاوله على الإسلام

" أكد مصدر مسئول بإدارة البحوث والتأليف والترجمة بالأزهر تعليقاً على مصادرة كتاب فرج فودة "نكون أو لا نكون" أن هذا الرجل وأمثاله يجب أن يقدموا للمحاكمة بتهمة تطاولهم على مقدسات المسلمين وتعرضهم لما هو معلوم من الدين بالضرورة رغبة منهم في الانتشار والشهرة وتساءل المصدر لماذا يتمتع هؤلاء بالحصانة في حين يحاكم سلمان رشدي المصري مؤلف كتاب "مسافة في عقل رجل"؟!!

(النور ١٩٩٠/٧/٢٥)



أشار بعض منظري التطرف إلى ما كان بين فرج فودة واليسار من خلاف حول القضية الفلسطينية والتعامل مع إسرائيل، وذلك في معرض التعجب من دفاع اليسار عن فودة واستنكارهم لاغتياله.

ولقد كان د. فودة فعلاً يتبنى بعض الآراء التي تخالف رؤى ومواقف اليسار في القضية الوطنية (إذ لم يكن رافضاً للصلح مع إسرائيل ولا للعلاقة "الخاصة" مع أمريكا)، ولكن ذلك لم يمنع اليسار، والديمقراطيين عامة، من الدفاع عن حرية رأيه ومن استنكار كبت اجتهاده أو كبت حياته ! ولقد دافع اليسار، قبل ذلك، عن حرية الكثير من المثقفين والمبدعين الذين يتناقضون معه في الرأي، حول المسألة الوطنية أو غيرها من القضايا الكبرى (ولنذكر كمثال : نجيب محفوظ، يوسف إدريس، لويس عوض، محمد عفيفي مطر)، بل ودافع اليسار عن حرية التيارات الدينية نفسها في التعبير (الديمقراطي السليم الملتزم بأصول الصراع الفكري) كما استنكر تعذيب الجماعات الدينية نفسها في المعتقلات (ولعل مطلب اليسار الدائم بحرية التنظيم السياسي لكل القوى، بما فيها الناصريون والشيوعيون والدينيون، خير دليل).



خبر في السياق

"الفنانة المعتزلة نورا ارتدت النقاب وتقوم الآن بإلقاء دروس دينية بأحد المساجد بمدينة المهندسين".

(أكتوبر ١٤/٦/١٩٩٢)



في تحقيق نيابة أمن الدولة العليا مع د. فرج فودة

بعد مصادرة كتابه: "نكون أو لا نكون"

"س: ذكرت في كتابك ما يعتبر إهانة للفقهاء. ما قولك؟

ج: ما ذكرته يخص فقيهين الأول هو الشيخ عبد اللطيف حمزة الذي قال إن بعض مفسدات الصوم هي مص بصاق الصديق أي مص الصديق لعاب صديقه!! وأظن أن انتقاد ذلك يستهدف حماية الإسلام والمسلمين من الفتاوى الفاسدة.

أما الثاني فهو الشيخ البجاوي الذي أخذ يفتي في قضايا غريبة مثل: حكم من كان لقضيبه فرعان. وأتى امرأة من دبرها وقبلها في وقت واحد... هل يغتسل مرة واحدة أم مرتين؟ فهل انتقاد هذه الفتاوى والانشغال بها يعتبر هجوماً على الإسلام. وانتقاصاً من قدر شيخ الأزهر؟!"



خبر

مسابقات الجمال حرام

"في تحد صارخ لفتوى الدكتور محمد سيد طنطاوي مفتي الجمهورية بتحريم إقامة مسابقات الجمال في مصر، تشهد القاهرة بموافقة حكومية في شهر ديسمبر القادم أول مسابقة لاختيار ملكة جمال أفريقيا !! وذلك بقاعة المؤتمرات الكبرى في مدينة نصر.

(النور ٢٨/١١/١٩٩٠)



المشروع القومي

أحمد عبد المعطي حجازي

"إن الغيبوبة والقسوة والرغبة في التدمير قاسم مشترك في كل صور العنف.

فكيف نواجه هذه الكارثة؟

نواجهها مواجهة تكافئها وتقضي على أسبابها .. أو أقول بعبارة صريحة مباشرة إن هذه الكارثة هي النتيجة المنطقية لسقوط المشروع القومي الذي تبنته مصر في الخمسينات والستينات، وإن هذا العنف هو البديل الجنوني لهذا المشروع، ولهذا جعل الدولة هدفه الأول واتخذ من سقوط المشروع القومي دليلاً على فساد النظرية السياسية التي تقوم عليها الدولة المدنية الحديثة.

يترتب على هذا أن يكون مشروع قومي جديد عاقل هو البديل الوحيد لهذا العنف الجنوني المنظم، ونحن لن نفتعل هذا المشروع ولن نخترعه، بل سنكتشفه فحسب، فليس المشروع القومي إلا الإجابة الشاملة على الأسئلة والمطالب الأساسية التي تواجهها الأمة وتسعي لتحقيقها.

(الأهرام ١٧/٦/١٩٩٢)



خبر:

مباريات كرة القدم حرام

"أرسل أحد الأحباب المستنيرين في بلد عربي شقيق (هذه الأيام علاقتنا معه سمن على عسل) صورة. "فوتوكوبي" صادرة من أكبر هيئة دينية هناك تنص على ما يلي :

مباريات كرة القدم حرام وكونها على ما ذكر من كأس أو منصب أو غير ذلك منكر آخر، إذا كانت هذه الجوائز من اللاعبين أو بعضهم لكون ذلك قماراً وإن كانت تلك الجوائز من غيرهم فهي حرام لكونها مكافأة على فعل محرم، وعلى هذا فحضور هذه المباريات حرام وصلي الله على نبينا محمد وآله وصحبه وسلم".

(خليل عبد الكريم الأهالي ٣/٤/١٩٩١).

فلاش باك:

عالم بالأزهر يزور القدس.. ويشيد بإسرائيل

"أشاد وفد مصري من إدارة الامتحانات بوزارة التربية والتعليم والأزهر بالسلطات الصهيونية وبما أسماه رئيس الوفد بديمقراطية وزير المعارف الصهيوني (اسحق نافون) وذلك في زيارة له في القدس المحتلة تستمر أسبوعاً.

وكان الوفد قد سافر إلى غزة للإشراف على امتحانات الثانوية العامة التي تجري تحت حظر التجول المفروض على المدينة التي أشعلت الانتفاضة. وبعد انتهاء مهمة الوفد نظمت له وزارة الثقافة والمعارف الصهيونية جولة في فلسطين المحتلة حيث التقى الوفد بنائب رئيس وزراء العدو ووزير الثقافة والمعارف بمكتبه في القدس المحتلة".

(صوت العرب ٣/٧/١٩٨٨)

فلاش باك:

إلهام الطلقات

أحمد بهاء الدين

"تلقيت من الكاتب والمؤلف الإسلامي المعروف الدكتور أحمد شوقي الفنجري الرسالة التالية:

"في الآونة الأخيرة أصدر فضيلة الشيخ الشعراوي ثلاث فتاوى في قضايا طبية: الأولى أن نقل أعضاء الجسم حرام لأن جسم الإنسان ملك لله ولا يحق للإنسان أن يتصرف فيه.

الثانية: أن علاج المريض الذي قد لا يرجى شفاؤه مثل مريض الفشل الكلوي والسرطان حرام لأنه مجرد تأجيل لموته.

الثالثة: أن "غرفة الإنعاش" ما هي إلا محاولة إطالة ساعة عمر المريض فهي رفض لقضاء الله".

(من يوميات أحمد بهاء الدين الأهرام ١٩٨٩/٢/٧)

ثقافة الإرهاب:

د. مني أبو سنة

"فإذا كان ثمة من يستخدمون الجنازير والخناجر لفرض معتقداتهم وتحريم ما عداها من معتقدات، فإن نظرائهم من حاملي جرثومة التعصب ممن يستخدمون العنف الفكري، المتمثل في الترويج للمحرمات الفكرية بدعوى الحفاظ على الهوية القومية من الغزو الثقافي أو التلوث الفكري قد اخترقوا حياتنا الثقافية، والمقصود بالحياة الثقافية مؤسسات الدولة من أجهزة إعلام ومؤسسات ثقافية وفنية وأكاديمية".

(روزاليوسف ١٩٨٩/٧/١٧)

خبر

نطالب بإدانة عادل إمام

"طالبت اللجنة الدائمة بالمجلس الأعلى للشئون الإسلامية برئاسة الدكتور جمال الدين محمود الأمين العام للمجلس خلال اجتماعها مساء الأربعاء الماضي.. وزارة الأوقاف بإصدار بيان رسمي يدين عادل إمام بسبب تصرفاته اللا مسئولة والتي حاول بها أن يعالج ما يسمى بالتطرف.. بالتهريج.. وشحن الأنفس وتحميلها أكثر من طاقتها".

(النور ١٩٨٨/٧/١٢)

خبر

"من غير ليه" شرك

طلب علماء الإسلام بضرورة مصادرة أشرطة الأغنية الجديدة التي عاد بها محمد عبد الوهاب للغناء بعنوان "من غير ليه".

أكد العلماء أن كلمات هذه الأغنية تمثل مخالفة صريحة للشرع الإسلامي وأوضحوا أن هذه الكلمات تضمنت عبارات تدخل كاتبها ومرددها دائرة الشك.. وتحمل معنى الاستهانة بالقدر، ومن بينها بداية الأغنية التي تقول "جايين الدنيا ما نعرف ليه.. ولا رايحين فين ولا عاوزين إيه" وفي مقطع آخر يقول "مش معقول أبداً يا حبيبي القدر اللي هداني بحبك.. يوم من الأيام يبقى عزول"!!

يقول فضيلة الشيخ عبد الله المشد رئيس لجنة الفتوى بالأزهر أنه كان يجب على المسئولين عن الرقابة أن يراعوا الله في هذه الأغنية ولا يسمحوا بإذاعة مثل هذه الكلمات المخالفة للأديان كلها وليس للدين الإسلامي وحده، ومنها مطلع الأغنية الذي يتساءل عن سر مجيئنا للدنيا، والله سبحانه وتعالي يقول "وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون".

(النور ١٢/٧/١٩٨٨)

السادات مهندس الفتنة

د. نصر حامد أبو زيد

"سيظل أمر الفتنة وارداً طالما أن الخطاب الديني الرسمي وغير الرسمي يتمسك بحرفية النصوص دون إدراك للأسباب التاريخية وراءها. كل ما نسمعه من أحاديث دينية في الإذاعة والتليفزيون يغذي هذا التطرف. إنهم يركزون على آيات قرآنية دون غيرها، وذلك من أجل مصالح معينة أين كانت هذه النصوص في الستينيات؟! لو رجعنا إلى الخطاب الديني وقتها سنجده خطاباً تنويرياً، فقد كان المجتمع المصري يسير نحو العقلانية، كان مجتمعاً يبنى، فيه عقلانية تولد وتنمو، وعندما توجد العقلانية تختفي الأسطورة وتتلاشى الخرافات.

إن الفتنة الطائفية في مصر بدأت بتبني السلطة السياسة مقولة الإسلام والمجتمع المؤمن، والرئيس المؤمن، ودولة العلم والإيمان، وقد أهمل العلم واهتم الجميع بالإيمان الظاهري المرتبط بالسبحة والدقن والزبيبة والعصا وصلاة الجمعة وارتداء الجلاليب".

(صباح الخير، من حديثه مع إقبال بركة، ٢٦/٤/١٩٩٠)

فلاش باك:

أتوجه إلى المستقبل

د. فرج فودة

"لا أبالي إن كنت في جانب والجميع في جانب آخر، ولا أحزن إن ارتفعت أصواتهم أو لمعت سيوفهم، ولا أجزع إن خذلني من يؤمن بما أقول ولا أفزع إن هاجمني من يفزع لما أقول، وإنما يؤرقني أشد الأرق، ألا تصل هذه الرسالة إلى من قصدت، فأنا أخاطب أصحاب الرأي لا أرباب المصالح،

وأنصار المبدأ لا محترفي المزايدة، وقصاد الحق لا طالبي السلطان، وأنصار الحكمة لا محبي الحكم، واتوجه إلى المستقبل قبل الحاضر، وألتصق بوجدان مصر لا بأعصابها، ولا ألزم برأيي صديقاً يرتبط بي، أو حزباً أشارك في تأسيسه، وحسبي إيماني بما أكتب، وبضرورة أن أكتب ما أكتب، وبخطر أن لا أكتب ما أكتب .. والله والوطن من وراء القصد".

(من كتاب : قبل السقوط ١٩٨٤)

شعر

الدم غطى النضارات

إلي فرج فودة

حمدي عبد العزيز

آه..

اتبقع الأبيض بدم الكبد،

وانفتحت هدومك للرصاص..

حبر القلم متلاشي في الدم اللي بيمدد

مخبيك عن العيون.

قلبي اتشبح من الخوف على..

شكل الحاجات البيضة واللون السماوي

في الهدوم الفاتحة، والصيف اللي جاي

خايف أنا..

بنتي في طريق المدرسة

لابسه الجونله وشعرها..

لسه الهوا بيلعب معاه الصبح،

بتحب الجيلاتي، وألوانات الورد،

الدم أوحش الوانات الطيف يا "هالة"

هزني انك لبكرة، وإننا

حاسس ببكره شكتني في القلب

رجرجني بندم.. اني أما جيبتك

ليه ما شفتش وقتك الجاي

واحترست

أنا مين حيبلع حسرتى

لو قرب الدم لعيونك
أو أشوفك
باصه من شبك الحرملك،
فتحتين على قد عينك
ع الشوارع والبيوت،
شكل السما، بتاع الجيلاتي والعصير
ما تبصليش، وما تضحكيش
قلبي النهاردة مفهش ضحك
أنا آه يا هالة لما قريت الصبح
جرنال الوطن
حزني اتوطن..
"شكل القميص لابيض،
وشكل الدم،
والعين اللي لابسه النضارات،
.. ندل الرصاص اللي ارتضى..
يكسر قزاز النضارات..
ويخبي لمعة في العنين..
قمصان كتير
راح تتنقع في الدم بكره،
وآه يا بنتي
وحسرتي على يوم ما جيبتك ف البلاد..



هل العلمانية ضد الدين؟

يجيب د. عاطف العراقي: (أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة)

"إن الفصل بين الدين والدولة، والقول بأن الدين لله والوطن للجميع والتركيز على مبدأ التنوير لا يمكن أن تمثل اتجاهات غير دينية. وإذا كان القول بفصل الدين عن الدولة يحارب المطالبة بحكومة دينية، فهو لا يعني إلغاء الدين. وأصحاب الاتجاه العلماني يدركون ذلك تماماً وعالمنا العربي بوجه عام، يعد التدين نابعاً من وجدانه ومفروشاً في فطرته الأولى، ومن هنا لا نجد مفكراً علمانيا يستخف بالشعائر الدينية لأن الالتزام بها شئ مخالف تماماً للقول بضرورة وجود حكومة دينية.

إنه ظلم فادح أن نتهم العلمانيين بأنهم يحاربون الدين وهو اتهام لا يصدر إلا عن صاحب فكر

متطرف يدعو لاستخدام العنف واللجوء إلى القوة الجسدية وقوة السلاح، ولا يصدر إلا عمن يخلطون أوراق السياسة بالدين ولا يتمتعون بالقدر الكافي من وضوح الرؤية، الذي إن توافر لهم فسوف يكتشفون أن الدين أعظم وأسمى بكثير من الخلط بينه وبين السياسة".

(الوفد/ حوار سليمان جودة ١٨/٦/١٩٩٢).

شهادة:

لزوم ما يلزم

فرج فودة

"أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله.

– أشهد أن الإسلام كان ولا يزال وسيظل دين الرحمة.

– أجزم أن الإسلام لا يبيح للمسلم أن يمثل بأجساد الآخرين من المسلمين أو غير المسلمين بمثل ما يفعل الإيرانيون في الصور، وأنه دعا إلى الرحمة حتى في القتل قصاصاً".

(الأهالي ٢٠/٣/١٩٨٥، ضمن مقال "مع خالص الاعتذار" حول تمثيل الإيرانيين بجثث الأسرى العراقيين"

فلاش باك أخير:

من "قبل السقوط":

د. فرج فودة

"ليس من الإسلام في شئ أن يبحث أعضاء تنظيم الجهاد عن تمويل فلا يجدون سبيلاً إلا الهجوم على محلات الصاغة الأقباط، وقتلهم والاستيلاء على أموالهم، ولا أريد أن أستطرد في هذا الحديث لكي لا أنكأ جرحاً لكنها فتوى أصدرها من يستحق أن نصرخ في وجهه.. وإسلاماه.. فما كان الإسلام دين إرهاب، وما كان من الإسلام في شئ أن تقتل مواطنا يجلس في محله آمنا، وأن تيتم أطفالاً، وأن تخرب بيوتاً، لا لسبب إلا لأن لهم دينا يخالف دينك، أو لأن أميراً اجتهد فأخطأ، وعلى مواطن مصري أن يدفع ثمن هذا الخطأ من حياته".

(من كتاب: قبل السقوط ١٩٨٤)

هل كان الرجل يتنبأ بمقتله "لأن أميراً اجتهد فأخطأ"؟

ذلك بعض من سيرة الرصاصات التي مزقت أحشاء د. فرج فودة، بينما يُجلجل بالضحكات.

فهل عرفنا الآن من الذي سوغ الرصاصة وبررها ومنحها المهاد النظري والفقهي منذ سنوات ولا يزال، بعد أن عرفنا من الذي أطلقها من فوق موتوسيكل مسروق في مساء حزين من أمسيات يونيو ١٩٩٢؟ لتتفلت في سماء الحياة المصرية نذر مستطيرة من الشؤم والنعيق، في بلد علم الدنيا منذ آلاف السنين كيف تصحو وتمشي إلى النهر.

أليس من المحتم –الآن– استعادة شعارنا المصري المبدع: الدين لله والوطن للجميع؟

(أدب ونقد ١٩٩٢)

مصادرة المصادرة

في الصفحات القليلة القادمة سأعرض ما يشبه تقريراً متجولاً يشتمل على مجموعة من الوقائع التي مرت بها حياتنا الإبداعية والثقافية والفكرية، في السنوات الأخيرة. وهي وقائع مورست خلالها على حرية الفكر والإبداع ألوان من القمع والحجب والعنف، تباينت أسبابها أو مظاهرها، ولكنها اتفقت، في الجذر: ضعف الإيمان بحق الرأي الآخر، افتقار الكثيرين إلى التسامح الحقيقي المتسع، استشراء اليقين بامتلاك الحقيقة والحق.

في هذا العرض/ التقرير (الذي استعنت فيه ببعض الصفحات التي ساهمت بها في الحوار حول بعض الوقائع والقضايا في حينها) سنتبين أن الحملة الظالمة الظلماء على حرية الإبداع الأدبي والفني الهائجة في الآونة الأخيرة هي جزء من حملة أكثر ظلماً وظلاماً على حرية الرأي وعلي حرية الاعتقاد. وسيتضح لنا أن خيطاً من "الواحدية" يمتد في حياتنا الفكرية منذ عقود وعهود. وهو يتجلى في كل مرحلة لاختلافات في مظاهره أو في ظواهره، وبتشابهات في الجوهر العميق لفقه الاستبداد.

(١)

عاش معظم العرب منذ فترة وجيزة حالة من اللوعة الحارة والحنين المر حينما احتفلوا -وعفوا للمفارقة في تعبير: احتفلوا- بذكرى مرور خمسمائة عام على خروج العرب من الأندلس(١٤٩٢).

وإذا كان الحنين إلى الماضي سمة ملحوظة في الشخصية العربية في المرحلة الراهنة، فإن وضعية التفريق والفشل والإحباط التي يعيشها العرب، في السنوات الأخيرة، تزيد حالة الحنين إشعالاً، ليصبح التحصر على ماض تليد تعويضاً عن حاضر بائس مقيم. وأياً كان الأمر، فإن المفارقة الكبيرة في الموقف كله تتجلى في أنه بينما يقيم العرب "بكائيتهم" الطويلة على ضياع الأندلس، فإن الأسبانيين في نفس اللحظة يقيمون "عرسهم" الطويل احتفالاً بمرور خمسة قرون على "تحرر" بلادهم من "المحتلين" العرب.

وكان السؤال هو أول أسئلة هذه الذكرى العطرة المريرة: المسافة بين الفتح والغزو؟

وعلى هذا السؤال قدم الفيلسوف الفرنسي روجيه جارودي (الذي أعلن إسلامه وتسمى باسم: رجاء) إجابة جاءت مرضية لوجدان كثير من البكائيين المتحسرين. ففي كتابه "قرطبة: عاصمة الروح"

أوضح جارودي أن دخول الإسلام وتغلغله في شبه الجزيرة الأيبيرية لم يكن غزواً عسكرياً. فقد جاء المسلمون مخلصين للسكان الذين كانوا يرزحون تحت عبء الاضطهاد والتنكيل. وقد استقبل السكان الجيش الإسلامي استقبال المحرَّرين.

والحاصل أن أحداً من المثقفين العرب المشتاقين إلى الأندلس لم يرد على جارودي قائلاً: "لا، لقد كان غزواً واستيطاناً".

إن هذه "العقلية الاستعمارية" لدى كثير من المثقفين هي التي ظهرت فيما بعد : في تأييد فتوحات محمد علي. وفي تأييد أن تحل "الجامعة الإسلامية" محل "الجامعة الوطنية" بحيث يغدو الدين هو الوطن. وفي مناصرة غزو صدام للكويت !

إذا حضرت الأندلس، حضر ابن رشد. الوليد ابن رشد واحد من أبرز أعلام زمن العرب في الأندلس، إن لم يكن أبرزهم قاطبة. فهو واحد من أشهر فلاسفة الإسلام، وعلامة من أعلى العلامات في تاريخ الفكر العربي الإسلامي، إذ يعد رأساً كبيراً من رءوس الفكر العقلاني المضيء، حتى وصف بأنه "كانت الدراية عنده أغلب عليه من الرواية". أي أن تحكيم العقل والعلم والمعرفة عنده كان أرجح من تحكيم النقل وتقليد السابقين، في مواجهة أصحاب الجمود العقلي الذين حرموا التفكير وجرموا كل ما يخالف حرفية النصوص الأصلية، أي أهل الرواية لا الدراية.

ولد ابن رشد (١١٢٦ ١١٩٨) في قرطبة (عاصمة الروح بتعبير جارودي) في نهاية دولة المرابطين. تولى منصب القضاء في أشبيلية ثم منصب قاضي القضاة بقرطبة. وقدم شروحه على مؤلفات أرسطو للسلطان المستنير أبي يعقوب يوسف (دولة الموحدين)، وتتلمذ على ابن طفيل، وخلفه في منصب الطبيب الخاص للسلطان في بلاط مراكش.

خاض محنته الكبرى بعد موت أبي يعقوب يوسف، على عهد المنصور، فنفى إلى أليسانه بالقرب من قرطبة، وأحرقت كتبه وسائر كتب الفلسفة، وحظر على الناس يومئذ الاشتغال بالعلوم العلمية عدا الطب والنجوم والحساب. ولم تكد المحنة تزول حتى مات.

في رسالته "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال" يرد ابن رشد على الفلاسفة الذين وضعوا تعارضاً حتمياً بين الشريعة (النص) وبين الحكمة (العقل)، ليوضح بجلاء أنه لا تعارض بينهما، منطلقاً من ضرورة اعتماد "التأويل" إذا حدث تعارض بين ظاهر النص الشرعي وبين ما أثبته العلم البرهاني "العلم والمنطق والنتائج التجريبية البشرية. والتأويل عنده هو "إخراج دلالة النص من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية". وهو يري أن النظر العقلي في كل الموجودات واجب ديني وفريضة مفروضة تقرب المتفكر من الله، حيث "إن من لا يعرف الصنعة لا يعرف المصنوع، ومن لا يعرف المصنوع لا يعرف الصانع". وعلى ذلك، فإن إيقاف التأويل وإنكار التفكير العقلي هو "غاية الجهل والبعد عن الله تعالى".

وتمتد دعوة ابن رشد لإعمال العقل إلى التدبر والتأمل في علوم الأمم السابقة: "فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم وسررنا به. وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه".

وليت الذين يحرمون اليوم تعلم اللغات الأجنبية (في بعض البلاد العربية) أو يجرمون تحصيل الثقافات الغربية يتفهمون هذا الذي قاله ابن رشد منذ عشرة قرون كاملة.

إن النظر البرهاني عند ابن رشد لا يخالف ما جاء به الشرع، فإن: "الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له". ولذلك فإن ابن رشد يرى أنه: "ما من منطوق به في الشرع مخالف بظاهره لما أدى إليه البرهان (العقل) إلا إذا اعتبر وتصفحت سائر أجزائه، أوجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهرة لذلك التأويل أو يقارب أن يشهد".

ومنذ أن وزع الخليفة المنصور منشوره المضاد لابن رشد وللفلسفة على الناس، فإن المشهد نفسه يتكرر، بين الفينة والفينة، مع تغيير طفيف في الرتوش: الصراع بين أهل الدراية وأهل الرواية، أي بين العقل والنقل: بين التأويل وحرفية النص.

وتدور القرون، لنواجه منذ أسابيع قليلة شكلاً من أشكال التقييد والمحاصرة باسم ابن رشد نفسه حينما استنكر مفكر من مفكري العقلانية والاجتهاد (يعد نفسه أحد تلامذة ابن رشد) أن يتدخل مخرج سينمائي كبير مثل يوسف شاهين في تاريخ حياة ابن رشد، عبر فيلمه "المصير"، بالتعديل أو الإضافة أو الحذف.

والغريب أن يعلن هذا المفكر (التنويري العقلاني) الدكتور عاطف العراقي أنه سوف يرفع دعوى قضائية على صناع الفيلم بدعوى تحريف التاريخ !

وينطوي هذا الشكل الجديد من التقييد على ثلاث دلالات ضارة: الأول ى هي أن البعض منا أقام من نفسه وصياً على ابن رشد أو وكيلاً له، وكأن ابن رشد وتراثه ملكية خاصة لأفراد. والثانية هي سلب الفنان حريته في تقديم (رؤيته) الخاصة للتاريخ، إذ هو يعرض نظرته للوقائع لا الوقائع نفسها: أي أنه يسوق لنا "تأويله" للأحداث، لا الأحداث بمحضها. والثالثة هي أن هذا الموقف المستنكر على الفنان حريته، فهو موقف مناقض لابن رشد نفسه ولدعوته في "التأويل" وعدم السير حذو ظاهر النص !

وقد ظل ابن رشد مصدر إلهام وتمثل وتفجع لكل أنصار العقل والاجتهاد في كل عصر. ولهذا كان لابد أن يختم الشاعر محمد عفيفي مطر "شهادة من مقصورة المتفرجين" بسطوره المرة:

"في ليلة الثاني عشر من مارس ١٩٩١ كانت أيدي الجلادين المتوحشين تدفعني بين الآخرين للنزول من الدور الرابع على ما أظن إلى زنزانة الحجز في الدور الأول من مبني مباحث أمن الدولة في لاظوغلى، مهرولين مندفعين على سلم لا نراه، فقد كنا معصوبي الأعين مدة عشرة أيام برباط ضاغط محكم. وقبل الوصول إلى باب الزنزانة رفعت العصابة السوداء عن عيني، وحينما حدقت لأول وهلة في الوجوه المحيطة بي. كان هناك عدد كبير من المعتقلين ذوي الملابس والسمت المميز والوجوه المضيئة والعيون الأخاذة بصفائها المطمئن واللحى المسترسلة، ولكنني لم أستطع مواصلة التحديق والنظر إلا برهة خاطفة، فأطبقت جفني من ألم برهة خاطفة، فأطبقت جفني من ألم الضوء، فأخذت صور رؤوسهم المنطبعة على شبكية العينين تسبح في ظلام الفضاء، وتتهاوى بسرعة، فتختفي الصور

برهة ثم تعود إلى تهاويمها واحدة بعد واحدة. فتذكرت وتوهمت صور شيوخي السبعة الذين استمددت من روحهم ومعنى وجودهم في التاريخ وفي القلب ما أعانني على ما كنت فيه، وما أمتي وبلادي فيه. كانت صور شيوخي السبعة تقطر بالدم الراعف الذي أخذت أغرق ماضي في دوامته، فيفتح حاضري ومستقبل أيامي على ينابيع دم لا أظنني سابحاً حتى أراه يجف أو يكف عن النزف. ويدأ جنين قصيدتي "وجوهاً يتطفّ الدم" يتخلق في مشيمة الإيقاع الموسيقي الجليل بتركيبته الهادرة.

وكان ابن رشد واحداً من هؤلاء الشيوخ السبعة.

آه يابن رشد هل تقوى على كنس هذه المزبلة، وغسل كل هذا الدم ؟"

(مجلة "ألف" ١٩٩٦)

كما أن ابن رشد الرجل الذي وضعوا كتبه في ناحية وجثته في ناحية ثانية على ظهير بغل قد شكل بالنسبة لي لحظة تراجيدية حية، حاولت اقتناصها ذات مرة عام ١٩٩٢ أي بعد واقعة التعذيب الوحشي لعفيفي مطر بشهور قليلة، فقلت في قصيدة "بلطة في نصف رأس" :

"كان الزناة طوابير أمام الباب العالي، فشدني أبي من البرزخ بين النزيف والسلف، وربما أقبل العبيد بالأثاث فانتشيت، لكنك لن ترسلي الصوت المليء بالخاءات. الباعة يخافون ابن رشد وأبناء الصنائع، اتسعت خطاي وضاقت السبل،

قالت: برئتُ

فقلت: الكف أخو الكف" والفتية آل درايةٍ،

ربما صارت مقابض الفضة أشهى من "الوتر والعازفون"، لكنك لن تأسري أبا الهول بالأسود المشفف، سيكون التأويل وصية الحي للحى، بغل يحمل الجثة والمؤلفات بينما الرعاة مبكرون، قال في فضاء المشيعين.

الحق لا يضاد الحق،

فطف ميزان اليوسفي في ساعد الكهل، وصاح في ابنه:

وَدِّعْ".

(٢)

تحت عنوان (المواجهة/ التنوير) قادت هيئة الكتاب المصرية في السنوات الأخيرة حملة كبيرة ومكثفة من الإصدارات المضيئة لمواجهة ظلام الإرهاب باسم الدين تحت راية سلفية الإسلام السياسي، تلك السلفية التي تفشت وانتقلت من مجرد الفتوى النظرية الماضوية إلى استخدام المسدس والبندقية والقنبلة. وتشتمل هذه الحملة الواسعة على إعادة إصدار بعض أمهات كتب التنوير المصري (والعربي) في العصر الحديث، بجوار بعض الكتابات الفكرية الراهنة.

ويمكن أن نجمل بعض ملاحظاتنا على هذه المبادرة الحميدة في النقاط التالية:

فيما يتعلق بموضوعنا حول حرية الفكر والإبداع والاجتهاد:

١- خلت معظم هذه الإصدارات من أية تقديمات أو شروحات تضع النص المعاد نشره في سياقه التاريخي الثقافي السابق من ناحية، وتبين صلته بلحظتنا الراهنة من ناحية ثانية، وهكذا أصبح النص التنويري الذي يعاد طبعه معلقاً في فضاء غير مفهوم.

٢- الأغرب من ذلك، أن أهمية الكتاب لم تقتصر على عدم تقديم شروحات أو مقدمات جديدة راهنة للنصوص التنويرية القديمة، بل إنها تجاوزت ذلك الخطأ إلى خطيئة أفدح، هي إقدامها على حذف بعض المقدمات الأصلية للنص الأصلي بقلم مؤلفيها الأصليين، مثلما حدث في كتاب "فرح أنطون" عن "ابن رشد وفلسفته"، إذ حذفت منه مقدمة المؤلف نفسه والحوار بين المؤلف والشيخ محمد عبده في ست مقالات وستة ردود كاملة حول ابن رشد وفصل الدين عن الدولة، وهو الحوار الذي أثبته فرح أنطون في كتابه الأصلي!

والطريف أن هيئة الكتاب لم تفطن إلى أن كتاب د. جابر عصفور "التنوير يواجه الإظلام" الصادر في نفس السلسة يحتوي على رصد لتلك المساجلة الهامة بين أنطون وعبده، وعلى تناول لكتاب أنطون في صورته الكاملة التي اقتصت منها الهيئة جزءها الهام في إصدارها الجديد. فقد عرض د. عصفور لروح التسامح التي كانت تظلل حوار المفكرين السابقين، وذلك حين اشتبك فرح أنطون مع محمد عبده في مناظرة عالية حول ما كتبه أنطون عن فلسفة ابن رشد واضطهاده، وعن الموازنة بين إرهاب المسيحية والإسلام للمفكرين المبدعين. وقد ضم أنطون هذه المساجلات في كتابه "ابن رشد وفلسفته"، وهو الكتاب الذي كان يهدف -كما يقول جابر عصفور- إلى أمرين:

"أولهما: الكشف عن أخطار الاضطهاد الذي يعوق حرية الفكر، خلال دراسة حالة ابن رشد وفلسفته، والكشف عن جوانبها التنويرية التي لا تجعل للعقل حداً يقف عنده، أو قيداً يعوق حركته في البحث والمعرفة. ثانيهما: الكشف عن مضار مزج الدنيا بالدين، إقراراً لمبدأ فصل الدين عن الدولة الحديثة".

فإذا كانت محاولة ابن رشد القديمة هي الوصل بين الحكمة والشريعة، فإن محاولة أنطون الحديثة هي الفصل بين العلم والدين، على أساس أن العلم يجب أن يوضع في دائرة العقل لأن قواعده مبنية على المشاهدة والتجربة والامتحان. أما الدين فيجب أن يوضع في دائرة القلب لأن قواعده مبنية على التسليم بما ورد في الكتب السماوية من غير فحص في أصولها.

هل عرفنا الآن لماذا حذفت هيئة الكتاب هذا الجزء الهام من كتاب فرح أنطون في طبعته "التنويرية" الجديدة !!

من الواضح أن الهيئة (أو الدولة) لا تريد ترويجاً واسعاً لفكرة فصل الدين عن الدولة، لأن مثل هذه الفكرة تحرجها رسمياً ودستورياً وفكرياً : فدستور الدولة يقر بأن الدولة دولة إسلامية، وبأن الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع، ولأنها هي نفسها نقصد الدولة، يضرها الفصل بينهما. فبدون هذا الدمج كيف ستقوم آلتها الأيديولوجية الدعائية بإقناع المواطنين بأن معارضة الدولة هي معارضة لله ورسوله وأولي الأمر؟

وهكذا تقع الدولة بين شقي الرحى : فإما أن تسمح بترويج فكرة فصل الدين عن الدولة، فتعترف بذلك بعدم شرعيتها وعدم دستوريتها، وإما أن تحذف من الدستور النص على إسلامية الدولة وإسلامية التشريع (ليستقيم كفاحها ضد المتطرفين إذا كان كفاحاً حقيقياً، وهو ما يشك فيه)، فتفتح بذلك على نفسها فوهة بركان ! وهو بركان لا مفر منه إذا كنا نريد لوطننا أن ينهض من كبوته الراهنة.

٣- تجاهلت حملة إعادة إصدار نصوص التنوير بعض النصوص الهامة المؤثرة في مسيرة التنوير الحديث، مثل "في الشعر الجاهلي: لطه حسين، وبعض أعمال عبد الرحمن بدوي المتصلة بالفكر الديني، وأعمال عبد الحميد بن باديس وخير الدين التونسي وغيرهم من أعلام وعلامات التنوير العربي الحديث.

ولا ريب أن بعض هذا التجاهل راجع إلى السهو، لكن الذي لا ريب فيه كذلك راجع إلى موقف فكري تتخذه الدولة تجاه بعض النصوص التنويرية. وهذا يؤكد أن الحملة التنويرية هي حملة انتقائية لا تريد إحياء تراث التنوير كله، بل إنها تحيي منه ما لا يتعارض مع فكر الدولة الرسمي، السياسي أو الديني، كما يؤكد أن ما تقوم به الهيئة/ الدولة هو "تنوير بالقطعة": يختار ما يتناسب، ويحجب ما لا يتناسب. وإذا وصل الأمر إلى حجب مناطق بعينها من تراث التنوير وإظهار مناطق أخري بعينها فإن مصداقية مثل هذا التنوير تغدو مزيفة أو شائهة، بل ويغدو مثل هذا التنوير غير خال من "الإظلام" وتغدو مثل هذه المواجهة للإرهاب غير خالية من "الإرهاب"!

٤- ويرتبط بنموذج التجاهل السابق نموذج آخر للتجاهل، لعله أخطر من سابقه، وهو تجاهل إرهاب الدولة. فمن بين كل هذه الإصدارات الكثيرة التي طبعتها هيئة الكتاب، ليس هناك كتاب واحد أو دراسة واحدة تبين دور الدولة في خلق الإرهاب وتنميته، سواءً من ناحية مسئوليتها عن "إرهاب كبح الرأي والإبداع ومنعها القوي السياسية والفكرية المستنيرة من الظهور في أجهزة الإعلام المؤثرة (الإذاعة والتليفزيون) بكمية وكيفية تتعادلان مع حجم المعركة الدائرة لمواجهة الإرهاب، أو من ناحية مسئوليتها عن إرهاب منع أحزاب القوى السياسية الحية في المجتمع من الظهور الشرعي العلني (كالشيوعيين والإسلاميين)، أو من ناحية مسئوليتها عن إرهاب مؤسساتها الدينية الرسمية ورجال دينها "المعتدلين" في التنظير والإفتاء اللذين يشكلان التبرير الشرعي للتطرف المسلح.

ولعلنا نتذكر جميعاً أن لجنة العلماء بالأزهر ساهمت في الإفتاء بقتل فرج فودة، ونتذكر أن الداعية التليفزيوني الرسمي متولي الشعراوي، هو الذي يسخر من الأقباط ليل نهار بالتليفزيون وهو الذي أفتى بأن غرفة الإنعاش حرام لأنها تعطيل لإرادة الله في انقضاء عمر المؤمن. ونتذكر أن عبد الصبور شاهين كان أمين الشئون الدينية في الحزب الوطني الحاكم حينما أفتى بكفر نصر حامد أبو زيد في جامعة القاهرة!!

إن تجاهل "إرهاب الدولة " بما فيه من إرهاب المواجهة الأمنية نفسها يعني اعتقاد القائمين على هذه "المواجهة" الفكرية التنويرية بأن الإرهاب ليس سوى طرف واحد، لا عملية من طرفين؛ إرهاب

وإرهاب مضاد. وهو ما يحمل معنى أن الإرهاب مصيبة شيطانية بلا جذور أو مقدمات، ومعن ى أن الدولة بريئة من المسئولية الأصلية في إنتاج الإرهاب ورعايته. وفي ذلك كله تعمية على أس رئيسي من أسس الإرهاب، وهذا هو "الإظلام" بعينه.

وبمثل هذه الألوان من الحجب والعتمية والإخفاء، ينقلب مشروع التنوير على نفسه، ليصبح من حيث لم يرد مساهماً بارزاً في عملية الإرهاب والإظلام الكاسحة !

(٣)

لم يكد الشاعر العربي الكبير نزار قباني ينشر قصيدته "متي يعلنون وفاة العرب؟" حتى قامت قيامة أرباب الفضيلة وحراس نقاء الدم العربي. وحينما أعدنا نشر القصيدة في مجلة "أدب ونقد" مدافعين عن حرية الشاعر في اتخاذ "الموقف" الذي يعتقده، لا مدافعين عن الموقف نفسه، قدمت القصيدة بالسطور التالية :

هذه هي قصيدة نزار قباني الأخيرة التي أثارت الكثير من اللفظ الحاد.

قد يري بعض الميالين إلى الحداثة الشعرية والتجريب الجمالي مثلي أنها قصيدة زاعقة خطابية، وأنها تكرار لا جديد فيها لأسلوب نزار قباني في شعره السياسي الذي نعرفه منذ ثلاثين عاماً.

وقد يري فيها بعض المتفائلين دوماً أو رعاة القومية، بأساً مفرطاً يتناقض مع الآمال العربية، حتى وإن عبر الشاعر عن واقع الحال العربي الراهن.

وقد يري فيها بعض النقاد المدققين شيئاً من الترهل والثرثرة و النسج على ذات المنوال القديم.

لكن ذلك كله لا يبرر الهجمة المستعرة التي شنها عليه أولئك الذين يقيسون الإبداع بمقياس الدين، وأولئك الذين لا يريدون للفن أن يحظى بحريته الحقة، التي هي شرط أساسي لتقدم الفن والوطن على السواء.

إن هذا التعامل "الفاشي" مع الإبداع هو وجه من وجوه أزمة الحياة العربية المعاصرة. ولابد للمثقفين المصريين والعرب أن يضاعفوا من عملهم التنويري حتى يزول هذا السعار الرهيب، الذي يبتغي أن تظلم علينا الحياة من الكل الوجوه.

ولهذا فإن حياتنا الفكرية في حاجة ماسة إلى أن نرسخ مبدأ عزل المعيار الديني أو الأخلاقي عن التقييم الإبداعي والجمالي. كما أنه لا يصح أن نتعامل مع شاعر كبير، كنزار قباني، بمثل هذا الاستخفاف الذي تعامل به معه بعض قادة الحملة من صغار الشعراء وصغار النقاد وصغار الدكاترة.

لنكثف عملنا جميعاً من أجل أن يزدهر الياسمين، ومن أجل أن يندحر الحَسَك.

(٤)

هل يزدهر الأدب في ظل الحرية، أم يزدهر في ظل الاستبداد ؟ هذا السؤال واحد من الأسئلة الأساسية التي يدور الحوار حولها في حياتنا الفكرية والثقافية منذ بداية العصر الحديث. وهو سؤال

محوري كذلك من أسئلة الثقافة في بلاد العالم الثالث بعامة، أو البلاد ضعيفة التطور التي ما يزال معظمها يعاني من نظم حكم فردية، فيما سمي في الأدبيات السياسية بمصطلح "الاستبداد الشرقي".

ولا نريد هنا أن نناقش المشكلة تفصيلاً، أو ننحاز إلى أحد الاتجاهين اللذين يحتويهما السؤال، لأن تاريخ الأدب (وحاضره) يعطينا الأمثلة الوافرة على الرأيين : فالأدب يزدهر في الحرية، كما هو حاصل في بلاد الغرب) بصرف النظر عن رأينا في الحرية الليبرالية الغربية). والأدب يزدهر في ظل الاستبداد كذلك، فقد ارتفع الأدب الروسي أيام القيصرية تولستوي وبوشكين وتورجنيف ودستوفيسكي وغيرهم من عظماء الأدب العالمي بأسره. وارتفع الأدب السوفيتي أيام الثورة الاشتراكية، برغم الواحدية والشمولية، ليقدم لنا جوركي وليرمنتوف ومايا كولفسكي وسولجنستين وغيرهم من كبار المبدعين المعاصرين. ولعل المثل الأبرز على ازدهار الأدب بالرغم من الاستبداد هو أدب أمريكا اللاتينية المعاصر، الذي قدم لنا نيرودا وماركيز وبورخس وايزابيل الليندي وجورج أمادو وغيرهم.

فإن لم نذهب بعيداً، ونظرنا إلى أدبنا الحديث، وجدنا ان ازدهار الأدب في العهد السابق على ١٩٥٢ وهو ما يسمى عهد الليبرالية الحزبية قد قدم لنا طه حسين والعقاد وناجي وأبا حديد ومحمد مندور وسلامة موسى ويحي حقي وشوقي الذي قال "وللحرية الحمراء بابٌ، بكل يد مضرجة يدق" وغيرهم. وفي المقابل فإن الشمولي، قد قدم لنا أدباً مزدهراً تمثل في توفيق الحكيم ونجيب محفوظ ويوسف إدريس وعبد الرحمن الشرقاوي وفتحي غانم وصلاح عبد الصبور ولويس عوض وأحمد عبد المعطي حجازي وإدوارد الخراط وصنع الله إبراهيم وغيرهم. بل أن أدباء الحقبة الشمولية قد سطعت في أدبهم كله ربما بسبب هذه الشمولية نفسها مسألة الحرية سطوعاً جلياً (والأمثلة، هنا، بلا حصر).

ونظراً لأن بلاد العالم الثالث تفتقد القاعدة الاجتماعية السياسية المطردة في النظام الحاكم، فيمكنك أن تجد أعمالاً فكرية وأدبية تصادر حتى لو كان العصر ليبرالياً ، مثلما حدث مع كتاب "في الشعر الجاهلي" لطه حسين، الذي صادرته لجنة علماء الأزهر عام ١٩٢٧، على الرغم من القرار الشهير لوكيل النيابة (محمد نور) الذي برأ طه حسين من تهمة الإلحاد وتجريح الدين الإسلامي، وإن كان الضغط السلفي قد اضطر الكاتب إلى إعادة نشر كتابه باسم "في الأدب الجاهلي" بعد تنقيته من مواضع الاتهام. كما حدث نفس الهجوم قبل ذلك بعام واحد مع كتاب على عبد الرازق "الإسلام وأصول الحكم" (١٩٢٦).

ويمكنك -في المقابل- أن تجد النظام الشمولي الناصري لم يصادر إلا كتاباً واحداً هو رواية "أولاد حارتنا" لنجيب محفوظ عام ١٩٥٩، وهي المصادرة التي تمت بسبب تقرير من الأزهر أعده رجال الدين المعتدلون. بينما تجد أن العصر الساداتي (الليبرالي) قد شهد العديد من المصادرات: الحسين ثائراً وشهيداً لعبد الرحمن الشرقاوي، مقدمة في فقه اللغة العربية للويس عوض، سوسيولوجيا الفكر الإسلامي لمحمود إسماعيل. ثم تجد في "العصر الليبرالي" الحالي: اغتيال فرج فودة، وإباحة دم نصر

حامد أبو زيد، والحكم بتفريقه عن زوجته. ومن المفارقات اللافتة في الأمر كله أن الشيخ محمد الغزالي المفكر الإسلامي المصنف من كبار المعتدلين كان قاسماً مشتركاً في العديد من وقائع المصادرات، سواءً كانت مصادرة كتب أو مصادرة حياة إنسانية كاملة : فهو أحد ثلاثة كتبوا تقرير مصادرة "أولاد حارتنا" عام ١٩٥٩، ثم هو أحد أصحاب فتوى اغتيال فرج فودة، وصاحب فتوى أن هؤلاء القتلة ليس عليهم من جرم سوى الافتئات على السلطة، التي هي المنوطة بتنفيذ الأحكام على المرتدين وليس الأفراد، ثم صاحب اتهام محمد عبد السلام العمري بالتعدي على الدين بسبب قصة يصور فيها الكاتب تنفيذ حد الزنا في إحدى مدن السعودية، ثم هو أحد "الساجدين" لله شكراً وحمداً بعد صدور حكم الردة والتفريق ضد نصر أبو زيد١٩٩٥.

إن الفكرة الجوه رية التي نود أن نسوقها هنا في مسألة الأدب بين الحرية والاستبداد هي أن أديب الحرية ليس هو، فقط الذي تكون الحرية (أو نقيضها : القمع بشتى صوره) موضوع كتابته. إن أديب الحرية هو أيضاً بل هو أصلاً ذلك الذي يمارس الحرية في إبداعه بتجديد الأشكال الفنية والتحرر من الأطر التقليدية وتجريب اكتشافات جمالية وفكرية غير مطروقة، حتى لو لم تكن الحرية موضوعه المضموني المباشر. وعلي ذلك فإن تاريخنا الأدبي البعيد والقريب- زاخر بمحرري ذلك الأدب من "استبداد" أشكاله المتكلسة وموضوعاته المتجمدة، مثلما هو زاخر بأدباء الحرية الداعين إلى إطلاق الخيال للمبدع والروح للفنان والعقل للمفكر.

ولسنا في حاجة إلى الإشارة إلى ذلك الخيط : الغليظ" الذي يربط بين مصادرة ديوان "آية جيم" لحسن طلب، واستجواب جلال غريب في مجلس الشعب حول شعر عبد المنعم رمضان في مجلة "إبداع". ودعوى محمود أبو الفيض ضد فيلم "المهاجر" ليوسف شاهين، وقانون تغليظ العقوبة على النشر، والمطالبة بإحراق ألف ليلة وكتاب "الفتوحات المكية" لابن عربي في مجلس الشعب عام ١٩٧٨، وفتاوى الأزهر ضد فرج فودة ونصر أبو زيد وكتب سعيد العشماوي.

وصحيح أن الاستبداد بشتى أنواعه: السياسية والاجتماعية واللاهوتية والجمالية لا يقتل الأدب، بل إنه ربما يستنفره ويستفزه ويستنهض ملكاته الخلاقة في ابتكار وسائل الخفاء والتجلى والمقاومة. لكن الأصح أن الأدب لا يقفز قفزاته الهائلة إلا في ظل الحرية، بشتى أنواعها كذلك. لتظل العلاقة المركبة مدهشة التجادل: الحرية تساهم في صنع الأدب العظيم، والأدب العظيم يساهم في صنع الحرية.

"تكون الأنثى حافيةً
ذكَرٌ حاف يومئ أن كوني ما شئت
فكيف أظنّكِ قادمة من تيهٍ
كيف أسمي هيأتك البرية
أنتِ امرأة
وأنا رجل

كنتُ صنعتُك من خمسةِ أضلاع
ثم تساقط عنها العرقُ
ورائحة الإبطينِ
وجوعُ
فالتحمت
واتكا عليها كوعُ الله
وأحدث ثقباً
يكفي أن يدخله الرجلُ
فتحمل عنه الوحدانية كلَّ شظايا الكون
وتجمعها في بطن
بقدر لو يتكور
لو ينساب سلالاتٍ
ويفيض
كأن الوحدانية آفلةٌ
وكأن الله سيعمل منذ اختفت الأرض جميعاً
تحت رءوس الناس
جليساً للأطفال
يعلمهم آداب الحب وفقه اللغة
وأن صباحاً آخر
يرشح من جفنى
سيكون صباحاً كالأرجوحة
يخرج فيه الخلقُ على ما ألفوا
يجتمعون أما م فوانيسي:
شعبان
وبهو
وملائكة
لا أدنيهم مني
وأعلمهم أن نساءً جمعُ امرأة
كيف تكون نساء جمع امرأة؟"

(من قصيدة: أنت الوشم الباقي، لعبد المنعم رمضان، وهي القصيدة التي ثارت بسببها مشكلة في مجلس الشعب).

(٥)

نشرت الصحف في إبريل ١٩٩٠ خبراً يقول إن الدكتور فتحي سرور (وكان وزيراً للتعليم) أصدر قراراً بإلغاء تدريس قصيدة نزار قباني "عند الجدار" من مقررات العربية للصف الأول الإعدادي "لاحتوائها على دعوة صريحة للانحراف والخروج على القيم والمبادئ"، وبعدها بأيام أصدر الوزير قراراً آخر "بإحالة المسئولين عن اختيار القصيدة لتدريسها للتلاميذ إلى التحقيق".

وتأييداً لهذا الحذف أرسل مجلس المنظمات والجمعيات الإسلامية بالأردن خطاباً إلى وزير التعليم، يشيد فيه أعضاؤه بقرار الوزير مؤكدين "أن قرار الوزير يعتبر غيرة وحرصاً على تربية الأجيال تربية قوية لينشأوا مسلحين بالإيمان والخلق القويم والتطلع إلى معالي الأمور، ليصونوا وطنهم ويحموا أمتهم من كيد الكائدين " .

وكان مجلس المنظمات والجمعيات الإسلامية بالأردن قد أصدر بياناً قال فيه إن قصائد نزار قباني كانت من أسباب هزيمة يونيو ١٩٦٧، ملقياً اللوم على المسئولين في وزارة التربية والتعليم والأوقاف والعلماء في الأزهر وأساتذة الجامعات المصرية لسكوتهم على هذا "التخريف" الذي تتعرض له عقول التلاميذ من جراء تدريس مثل هذه القصائد.

والواقع أن تحويل هؤلاء المسئولين للتحقيق لم يكن شأناً إدارياً داخلياً من شئون التربية والتعليم، لأن القضية كانت تنطوي على جانب عام يخص تربية الأجيال الناشئة ويخص المعرفة الثقافية الأدبية ويخص محاكمة الأدب بالمعايير الأخلاقية.

ربما لم تكن قصيدة نزار قباني أحسن أو من أحسن قصائده ! وربما لم يكن نزار قباني نفسه موضع إجماع من القراء والنقاد، فأنا شخصياً لا أحب شعره، وأري أنه شاعر فقير الصورة قليل الأدوات، يحقق شعريته وشعبيته من اقتحامه القضايا الأخلاقية والاجتماعية أكثر مما يحققها من شعره كشعر. ولو أن سبب حذف القصيدة كان سبباً فنياً مثلاً لما ثارت مشكلة. لكن المشكلة أن السبب أخلاقي اجتماعي. وكأن سياسة وزارة التربية والتعليم تهدف إلى أن ينشأ الجيل الجديد بدون أن يعرف شيئاً عن واحد من أبرز شعراء العربية في العصر الحديث (مهما اختلف الرأي حوله). وبعد ذلك نتحدث عن (التربية القومية) التي تقاوم الأعداء وتضعنا في ركب التقدم.

والواقع أن سياسة وزارة التعليم في عدم الاعتراف حتى الآن بالشعر الحديث، أي عدم الاعتراف بخمسين سنة من حياتنا المصرية والعربية، لتظهر أجيال جديدة لا تعرف أن في أمتها شعراء مثل صلاح عبد الصبور وبدر شاكر السياب وعبد الوهاب البياتي وأدونيس ومحمود درويش وأمل دنقل وعفيفي مطر وعبد العزيز المقالح وأحمد عبد المعطي حجازي وعبد اللطيف اللعبي. قفزة مفجعة على خمسين سنة من حياتنا الراهنة، ويدور الحديث مع ذلك عن تربية النشء تربية قوية كاملة!

حتى حينما أراد المشرفون على اختيار النصوص المقدمة في كتب الوزارة بالمراحل التعليمية قبل الجامعية الالتفات إلى الشعر الحر قدموا مضطرين قصيدة عبد الصبور عن رفع العلم المصري في

سيناء، أثناء حرب ١٩٧٣، ولم يكن دافع الاختيار شعرياً بل كان دافعاً دعائياً، حيث أن القصيدة وهي ضعيفة ركيكة باردة تتحدث عن العلم الذي ارتفع على الضفة الأخرى من القناة بعد العبور العسكري !

هكذا ينشأ التلميذ من غير أن يدرس "أحلام الفارس القديم: لعبد الصبور نفسه، أو "عامي السادس عشر" لحجازي (وهي أنسب ما تكون للفتية في المرحلة الإعدادية لأنها تعالج وجدان هذه الفترة الحرجة من حياة الشباب الغض، بحساسية مرهفة وفنية عالية في آن)، أو "أنشودة المطر" للسياب، أو "ملوك الطوائف" لأدونيس، أو "قرارة الموجة" لنازك الملائكة. !

إن آخر ما تقف عنده النصوص الأدبية في مقررات التلاميذ قصائد شوقي وجبران وناجي وعلي محمود طه، ولا شئ منذ ثورة الشعر الحر في نهاية الأربعينيات. فيكبر الصبي وهو يعتقد أن الشعر العربي بعد مدرسة الديوان وأبوللو والمهجر قد مات إلا الذين يكتشفون بأنفسهم بعد ذلك أن الحياة الشعرية العربية دخلت مرحلة من أخصب مراحلها الإبداعية مع أوائل الخمسين ي ات حتى الآن.

والمحصلة: أن نصف قرن من إبداع العرب مجهول، متروك، محجوب عن وعي التلاميذ والأجيال الجديدة. والحقيقة الأشمل في كل ذلك أن أسلوب الحذف والحجب ليس أسلوباً جديداً في سياسة وزارة التربية والتعليم، فهو الأسلوب المتبع منذ وقت طويل : هناك حذف تدريس الماركسية في فلسفة المدارس الثانوية. وهناك حجب تدريس الاتجاهات الجديدة في القصة بعد يوسف إدريس، فلا علم للناشئة بجمال الغيطاني وصنع الله إبراهيم ويوسف القعيد وإبراهيم أصلان ويحيي الطاهر عبد الله وعلاء الديب وإدوار الخراط وجميل عطية إبراهيم وغيرهم. وهناك إلغاء تدريس الآيات القرآنية التي تتحدث عن اليهود ومكرهم وعدائهم للمسلمين، بعد اتفاقيات كامب ديفيد مع إسرائيل. وهناك خريطة الوطن العربي (في كتب الجغرافيا) تتوسطها "دولة إسرائيل" والخريطة اسمها خريطة "العالم العربي". وهناك القفز (في كتب التاريخ) على مرحلة عبد الناصر كلية وتزوير الحقائق التاريخية بتصوير أنور السادات صاحب ثورة يوليو، مع تحريف أهداف الثورة المصرية.وانتصاراتها الاجتماعية والسياسية والوطنية.

وفوق ذلك كله، فثمة إساءة تدريس التاريخ المصري القديم (الفرعوني)، بحيث يشب النشء على اعتقاده بأن الفراعنة قوم متجبرون طغاة، فهم الذين طردوا موسى وألقوا الثعابين أمامه، حتى هرب منهم وشق البحر بعصاه ! ولا يعرف الصبي إلا بجهده الشخصي فيما بعد، أو في المراحل التعليمية الأعلى أن الفراعنة هم بناة أول حضارة في التاريخ، وهم بناة الأهرام، الذين نعيش على تاريخهم وإنجازاتهم الباهرة حتى هذه اللحظة.

سياسة مغرضة تقتطع وتجتزي ما تشاء، لتثبيت معان ونفي معان أخرى. في هذه السياسة المغرضة يتم حجب الفلسفة الصوفية، والفكر الشيعي، والشعراء الصعاليك المتمردين اجتماعياً وفكرياً، وإخوان الصفا، وفكر المعتزلة، وسائر الاتجاهات العقلانية والتراث العربي. والجلي أن كل ذلك الحجب يتم لصالح الفكر السني الذي سيطر على حياتنا الدينية والفكرية منذ قرون.

ولقد وجدت السلطات الاستبدادية دائماً مصلحة بالغة في ترويجها للفكر السني وللتاريخ السني

لحياتنا العربية، فالتقت المصلحتان في تغييب كل ما يناهض السلفية والجمود والثبات، وفي تهميش التيارات العلمانية في تراثنا القديم والحديث، وفي حجب كل ما ينتقص من عقائد "أولي الأمر" وما يغض من "الحق الإلهي" في السلطة : الدينية أو السياسية.

ومن هنا كان الوئام الكبير بين المؤسسة الدينية والمؤسسة الحاكمة في الالتقاء على هدف واحد : تثبيت الأوضاع القائمة.

ومن هنا، كذلك، جاء حرص السلطة السياسية على "احتواء" السلطة الدينية لصالحها، وإلحاقها بالسلطة السياسية، حتى أصبحت السلطة الدينية جزءاً مكملاً ضرورياً للسلطة السياسية، ولهذا فإن مهمة مؤسسة الأزهر قد صارت على الأغلب هي تبرير إجراءات وتوجيهات السلطة السياسية، كما حدث في تبرير الصلح مع إسرائيل، بعد أن بررت من قبل الحرب مع إسرائيل!

وقد وصل الوئام إلى درجة اختلاق تباين ظاهري بين المؤسسة السياسية والمؤسسة الدينية، كما حدث في قضية رواية "أولاد حارتنا" : الأزهر يرفضها ويمنعها من النشر، والسلطة السياسية العليا تجيز تداولها بعد حصول محفوظ على جائزة نوبل، ولا يتحقق طلب السلطة السياسية، ليبدو الأمر كما لو أن هناك تعارضاً بين المؤسسة الدينية والمؤسسة السياسية.

إن أخطر ما في واقعة إلغاء تدريس قصيدة نزار قباني هو أنها تدل على خضوع واضعي المناهج الدراسية، وخضوع السلطات التعليمية عموماً، لإرهاب الابتزاز باسم الدين والأخلاق الحميدة، بحيث أصبح من الممكن أن تتغير المناهج أو تصادر أعمال أدبية لمجرد رسالة يرسلها مشعوذ أو متطرف أو حتى مخلص الإيمان إلى المسئولين فيهرعون إلى مراعاة الشعور الديني مراضاة للتيارات المتاجرة بالدين (هؤلاء الذين أفتى أحدهم لصاحبه في التقوى أن مضاجعة زوجة أخيه حلال طالما ان أخاه فاسد كافر، فيفعل ويسجن. وهي قضية نظرت أمام القضاء وصدر فيها حكم على الزاني المغتصب)، لينتهي بنا الحال إلى محاكم تفتيش جديدة أظلم مما كانت في القرون الوسطى).

أما آن لنا أن لنا أن نعمل بالشعار الذي كان سنداً لنا لنجاح الثورة المصرية في ١٩١٩ الدين لله والوطن للجميع؟

"وقف الشهيد هنا على أشيائه:
قلم ومحبرة وفيضُ دمائه
ألقى وصيته علينا
ثم صار إلى الخلاص من الرصاص
ونكهة البارود في لغة الحوار
– نحن الناجون من العار
نيليون جنوبيون بَناةُ مساجد
نوبيون أطباء نحاتون
دقهليون رواة قصائد
من حوليات مدينتنا :

غارة رمسيس وطرد العبرانيين.
شماليون دعاة مدارس
مخترعون رعاة كنائس
ساسة أمصار
– نحن الناجون من النار
داعون وسمعيون وقمعيون
وحفاظ شرعيون ومن أيام قبيلتنا:
شق البحر لموسى ونجاة الإسرائيليين.
وحامون ومحميون ومعصومون
وحرفيون وسيفيون
وأخيار من أخيار"

(من قصيدة "صلوات للنيل" لحسن طلب)

(٦)

شهدت الحياة الثقافية المصرية، منذ حوالي خمس سنوات، واقعة مثيرة مدوية، لا تزال أصداؤها تتجاوب بين دوائر المثقفين، يوماً بعد يوم.

أما ملخص الواقعة فهو أن أستاذاً جامعياً، هو الناقد الدكتور محمد مصطفى هدارة، أرسل إلى رئيس الجمهورية، حسني مبارك، خطاباً شخصياً مباشراً -غير علني- هو "وشاية" واضحة ضد بعض المثقفين المصريين التقدميين (وخاصة د. جابر عصفور، ود. غالي شكري، والشاعر أحمد عبد المعطي حجازي)، بل اشتملت الوشاية كذلك على الدس ضد كل من د. سمير سرحان رئيس الهيئة المصرية العامة للكتاب، وفاروق حسني وزير الثقافة.

حولت رئاسة الجمهورية الخطاب إلى هيئة الكتاب التي يرأسها د. سرحان، فحوله بدوره إلى مجلة "إبداع" فنشره أحمد عبد المعطي حجازي (رئيس التحرير) مع افتتاحيته التي خصصها للموضوع نفسه. يقول خطاب د. هدارة (أستاذ متفرغ في قسم اللغة العربية بكلية الآداب جامعة الإسكندرية):

"بسم الله الرحمن الرحيم"
السيد الرئيس محمد حسني مبارك
تحية طيبة وبعد

فقد أصيبت الماركسية في الصميم بتفكك الاتحاد السوفيتي وانكشاف آثار تطبيق هذه الأيديولوجية ذات الشعارات الجوفاء، ولكنها لا تزال تواصل سمومها في مصر. وتطالعنا وسائل الإعلام كل يوم في إلحاح بأقلام المروجين لها، الذين أظهر بعضهم توبة كاذبة أمثال أحمد عبد المعطي حجازي وغالي شكري. ولكن العجيب أن المواقع الثقافية تخلو الآن من القائمين عليها ويتولى أمرها

الماركسيون. فقد تولي أحمد عبد المعطي حجازي رئاسة تحرير "إبداع" والدكتور جابر عصفور رئاسة تحرير مجلة "فصول" ولم يتورع عن الكتابة لأصحاب الفكر في مصر يدعوهم إلى المشاركة في تحرير عدد من المجلة في أول عهده بها عن "الأدب والحرية" ويحفزهم إلى تناول "أوجه القمع التي تتعرض لها الكتابة الحديثة في العالم العربي"، يوضح في تبجح أن العدد سوف يركز "علي المحرمات التي يصطدم بها الإبداع". والمحرمات ليست إلا دين الدولة الرسمي ودستورها ونظامها، ويدعو "إلي الكشف عن التقنيات المراوغة التي تلجأ إليها الكتابة تعبيراً عن أهدافها وتجسيداً لمراميها عند غياب الحرية".

وإني لأتساءل: كيف يمكن أن تشارك الدولة بأموال شعبها في التحريض على الدين والأخلاق والقيم والنظام تحت شعار الماركسية الأجوف "الحرية"، التي لم تكن في تطبيقاتها عندهم إلا السجن والتعذيب والتنكيل والقتل مع الترحيب باستباحة الأديان والأخلاق.

إن الأمر يا سيادة الرئيس قد جاوز حده، وأصبح المثقفون الأصلاء لا يدرون : من وراء هؤلاء الماركسيون، أهو وزير الثقافة الضائع في دهاليز الفن أو رئيس الهيئة العامة للكتاب الضائع بين النشوة والأصحاب ؟

إنني أطالب بوقفة حاسمة، ومرفق صورة من الخطاب المرسل إلىّ من رئيس تحرير مجلة "فصول".

والسلام عليكم ورحمة الله.

أ.د. مصطفي هدارة

"الأستاذ المتفرغ في قسم اللغة العربية بكلية الآداب جامعة الأسكندرية"

انتهي د. هدارة (رحمه الله). وقد علق جمال الغيطاني على هذه الواقعة مشيراً إلى أن هذه الرسالة ليست سوى وشاية زرية لا يصح أن تصدر من كاتب أو أستاذ، وأوضح ان الوشاية هي سابقة خطيرة في حياة المثقفين المصريين. وتساءل الغيطاني : إذا كان البعض يدعو إلى الحداثة، وإذا كان البعض يرفضها، فلماذا لا يكون الحوار بين الأساتذة والمبدعين. وهكذا يتم إثراء الحياة الثقافية، والأصيل في النهاية هو الذي يبقى. ولكن اللجوء إلى الشكاية لأي مسئول في الدولة تصرف لا يليق بالمثقفين (الأخبار ١٩٩٢/٤/٨).

ورد أحمد عبد المعطي حجازي تحت عنوان "الحوار بدلاً من المصادرة، الحوار بدلاً من الوشاية، الحوار بدلاً من الإرهاب" فأوضح أن البعد الجديد الذي تكشفه هذه الرسالة هو أن الأخطار المحدقة بحرية الفكر والإبداع لا تأتي من خارج الأوساط الثقافية فحسب، وإنما تأتي من داخل هذه الأوساط كذلك. ومعني هذا أن حرية الفكر والإبداع ليس شعاراً مهنياً ترفعه جماعة المثقفين وحدها وتجتمع عليه، بل هي قضية أخلاقية تهم الأمة كلها. وحرية الفكر بهذه المثابة هي مسئولية الجميع، وقد يتقاعس البعض عن النهوض بهذه المسئولية، وقد يكيد للثقافة والمثقفين، وربما كان منسوباً لهم

ومحسوباً عليهم. هكذا رأينا -يقول حجازي- كثيراً من المؤسسات القومية وفي طليعتها رئاسة الجمهورية المصرية تدافع عن حرية الفكر، كما رأينا مؤسسات وجماعات أخرى تضم أفراداً ينتمون للثقافة صدقاً أو كذباً، تحرق المسارح وتصادر الكتب وتحارب حرية الفكر وتستعدي السلطة على المفكرين والفنانين والأدباء.

(إبداع، إبريل ١٩٩٢).

من جهة أخرى، أوضح د. غالي شكري أمرين: الأول هو أن الماركسية التي يدينها خطاب هدارة كغيرها اتجاه فكري أولاً وقبل كل شئ وهو اتجاه يقوم الغرب نفسه بتدريسه في الجامعات، ويتيح له الإفصاح عن أفكاره علناً في مختلف أجهزة النشر والإعلام. والثاني هو أنه إذا كانت الثقافة والحرية توأماً، فإنه من المستحيل أن يقف مثقف ضد الحرية إلا إذا وقف ضد الثقافة ذاتها أياً كانت تجلياتها واتجاهاتها من حيث المبدأ.

(الأهرام ١٩٩٢/٤/١٥).

والواقع أن وشاية الدكتور مصطفى هدارة بالمثقفين لم تكن السابقة الأولي من نوعها في "حياتنا الفكرية". فقد شاء سوء الحظ أن تنشر مجلة "أدب ونقد" في نفس الشهر الذي نشرت فيه "إبداع" رسالته : أبريل ١٩٩٢ وثيقة قدمها وعلق عليها د. شبل بدران (أستاذ التربية بجامعة الإسكندرية) بعنوان "الشيخ يطارد الباحث"، تضمنت فعلة مماثلة قام بها د. هدارة قبل سنوات قليلة، في المملكة العربية السعودية .

أوضحت الوثيقة أن الباحث السعودي سعيد السريحي كان يعد لرسالة الدكتوراه حول "التجديد في اللغة الشعرية عند المحدثين في العصر العباسي" في كلية اللغة العربية بجامعة أم القرى تحت إشراف د. لطفي عبد البديع. وحينما تشكلت لجنة المناقشة والحكم على الرسالة، كان ضمن أعضائها د. مصطفي هدارة "وهو الذي تزعم اتجاه رفض الرسالة بحجة أنها استخدمت مناهج بنيوية وحداثية. وقال على صفحات الصحف السعودية : إن الحداثة أشد خطراً على الإسلام من الماركسية والشيوعية والعلمانية"

(أدب ونقد، أبريل ١٩٩٢).

وقد انتهي هذا الحجر برفض الرسالة فعلاً، وتعميم مذكرة على جامعات السعودية بعدم قبولها أو قبول صاحبها عضواً بهيئات تدريسها، ولم ينته الأمر إلا بتعديل في الرسالة وبتغيير مشرفها.

للدكتور هدارة، إذن، سوابق في مثل هذه "البلاغات الكيدية". ويناصره في ذلك فريق من "الكتاب" الذين جعلوا مقالاتهم في الصحف بمثابة "وشايات" سافرة إلى أجهزة الإدارة والأمن. والمثقفون المصريون لا ينسون في هذا الصدد مثلاً كلمة أحمد بهجت ضد رواية "مسافة في عقل رجل" للأديب علاء حامد "في عموده اليومي بالأهرام "صندوق الدنيا" حيث لفت الأزهر والنيابة إلى مضمون الرواية لينتهي الأمر، بعد ذلك بحكم محكمة الطوارئ على الكاتب والناشر (مدبولي) بثماني سنوات !

علي أن أبرز هؤلاء الكتاب من الفريق نفسه هو الكاتب ثروت أباظة (الروائي، والذي كان حتى

أسابيع قليلة رئيس تحرير اتحاد كتاب مصر : أي المؤسسة التي ينهض وجودها على الدفاع عن حرية الكاتب وحرية الكتابة). فهو لا يكف عن توجيه الأنظار إلى الكتاب الوطنيين والتقدميين ممن يعتقد أنهم يهدمون السلام الاجتماعي ويعادون دستور الدولة ودينها ونظامها السياسي. وكان من أواخر ما سطره على هذا الاتجاه أثناء مسألة د. هدارة قوله:

"ما زال الشيوعيون يسيطرون على الصفحات والمجلات الأدبية وبعض أركان من الصحف الكبرى والصغرى وأركان أخرى من الإذاعة والتليفزيون. ومنهم من يشوه التاريخ في بعض الأعمال الدرامية في المسرح والسينما والإذاعة والتليفزيون. وليس يرضي الله أن نسكت على هؤلاء ونترك لهم الميدان يمرحون فيه ما شاء لهم البهتان وما طاب لهم التزييف. فليس كل المتفرجين أو القراء قادراً على أن يعرف الحق من الباطل والخبيث من الطيب والإلحاد من الإيمان"

(الأهرام ١٣/٤/١٩٩٢).

إنها نفس الدعوة: التحريض على عدم السكوت، وضرورة اتخاذ موقف حاسم (كما طالب د. هدارة رئيس الجمهورية). وهكذا انمحت عند بعض الكتاب الفروق بين كتابة الأدب وكتابة الدسائس، لتتلاشى بذلك الحدود بين بعض المثقفين وبين "البصاصين".

"لا تدخلوا في الكناية كي لا نضل الطريق
ونفقد كنز السراب
ولا تقربوا الشعر، فالشعر يهدم صرح
الثوابت في وطن من وئام
وللشعر تأويله، فاحذروه كما تحذرون
الزنا والربا والحرام
وإن زادت المفردات عن الألف باخ الكلام
وشاخ الخطاب
وفاضت ضفاف المعاني ليتضح الفرق بين
الحمِام و بين الحمّام
وفي لغتي ما يدير شئون البلاد، ويكفي لنصمد خمسين عام
ويكفي لنستورد الخبز، يكفي لنرفع سيف
البطولة فوق السحاب
وفي لغتي ما يعبر عن حاجة الشعب للاحتفال بهذا الخطاب
فلا تسرفوا في ابتكار الكثير من المفردات
وشدوا الحزام
على لغة قد تصاب بداء التضخم

شدوا الحزام
فإن ثلاثين مفردة تستطيع قيادة شعب
بحب السلام
وإن خطاب النظام
نظام الخطاب:

(من "خطب الديكتاتور الموزونة" لمحمود درويش)

(٧)

"إنني أنشغل بالدفاع عن قيثارتي، أكثر مما أعزف ألحاني". هكذا تحدث، ذات يوم، الشاعر والفنان عبد الرحمن الخميسي. وهذا هو لسان حال معظم الأدباء والفنانين في العالم الثالث، والبلاد العربية، ومصر.

وواقعة حمدي البطران وروايته "يوميات ضابط في الأرياف" هي آخر الأمثلة المصرية حتى الآن على ما يعانيه المبدع في بلادنا من ألوان المنع والقمع.

وحمدي البطران عميد شرطة يعمل مأموراً لأحد مراكز الشرطة في صعيد مصر. والصعيد هو موطن مسقط رأسه. حيث ولد في ديروط بأسيوط عام ١٩٥٠، وحصل على بكالوريوس الهندسة وليسانس الحقوق ودبلوم علوم الشرطة. وهو روائي وقصاص وباحث وعضو اتحاد الأدباء. وقد نشرت مجموعته القصصية الأولي "المصفقون" عن هيئة الكتاب، وأصدر روايتين هما: "اغتيال مدينة" و"ضوضاء الذاكرة".

وفي عدد شباط (فبراير) ١٩٩٨ من سلسلة "روايات الهلال" صدرت روايته التي أحدثت ضجة لم تهدأ بعد، "يوميات ضابط في الأرياف"، التي يذكر عنوانها بالرواية الشهيرة لتوفيق الحكيم "يوميات نائب في الأرياف".

بصدور الرواية قامت قيامة وزارة الداخلية، وقدمت الضابط الروائي للمحكمة الجنائية، والتأديبية. بتهمة إفشاء أسرار حساسة في عمل الداخلية والازدراء برسالة الشرطة.

وقد ظلت مسألة الكاتب الضابط قضائياً مستمر ة، طوال الشهور الفائتة، تواكبها حملة مؤازرة واسعة نهض بها المثقفون المصريون دفاعاً عن حرية الأديب وإدانة لكبت الإبداع ورفضاً لمحاكمة المبدع بسبب عمله الفني.

وقد انتهت الجولة الأخيرة بحكم مستتير لمحكمة أسيوط قررت فيه تبرئة "المتهم" عميد الشرطة، المأمور، الكاتب الروائي، من التهمة الجنائية، واقتصرت على الحكم بوقفه عن العمل لمدة شهر، كعقاب "إداري" له على "عدم الاستئذان" من الجهات المسؤولة قبل نشر روايته !

وبعد تقديم هذه الوقائع السريعة، يمكن أن نتوقف قليلاً لنتأمل بعض جوانب المسألة من زواياها المختلفة، من خلال نقاط محددة وموجزة.



لن نتوسع في النظر للرواية من الجهة النقدية الأدبية الفنية، فليس هذا غرض سطورنا الراهنة، التي تتركز نظرتها إلى جهة المغزى الفكري والقانوني المتصل بحرية الفكر، وبحق الفنان في الإبداع.

ومن ذلك فإننا نستطيع أن نلمح إلى بعض العناصر النقدية السريعة. وهنا نلفت النظر إلى المضاهاة الواضحة بين عنوان رواية الحكيم وعنوان رواية البطران،. ولا تقتصر المحاكاة على تماثل العنوانين. بل إنها تمتد إلى التماثل في البنية الفنية والروائية، فكلتا الروايتين مصممتان على هيئة "يوميات" يسجل فيها الروائي وقائع احتكاكه بعمله وبمحيط هذا العمل.

وعلي الرغم من اختلاف طبيعة عمل الروائي في الروايتين (وكيل نيابة، ضابط شرطة) فإنهما يتفقان في مواجهة ألوان من التخلف والأساطير والجرائم تكاد تكون متشابهة تشابه المحيط الاجتماعي السياسي في الريف المصري الذي تدور فيه الروايتان (وخاصة ريف صعيد مصر)، وتشابه النظام القانوني والسلطوي والرسمي الذي تخضع له البيئة الواحدة في العملين، ويتشابه أنماط السلوك والعادات والممارسات.

وليس صحيحاً من وجهة نظري ما قاله بعض قراء هذا النص، من أنها ليست عملاً روائياً بالمعنى الأدبي الدقيق، وأنها لا تعدو أن تكون رصداً لوقائع لا يكاد يربطها رابط، ولا تأخذ قيمتها إلا من فداحة الفظائع التي ترصدها ومن الاجتراء على اختراق "تابو" الشرطة !

فالحق أن هناك أكثر من خيط مستمر ومتنامي يتخلل وقائعية الرصد، بحيث تتطور الأحداث تطوراً درامياً متصاعداً، يجعل يوميات " ضابط في الأرياف"، عملاً روائياً ممتعاً، سريع الإيقاع، حافلاً.

علي أن قارئاً مثلي يمكنه أن يأخذ على الرواية مأخذين واضحين :

الأول، هو بعض الأخطاء النحوية واللغوية التي لا تليق بروائي محترف (حتى لو كان ضابطاً محترفاً)، والتي تهز مصداقية النص الأدبي، الذي هو في جوهره عمل لغوى. ويتصل بذلك ارتباك توازن السرد والحوار بين الفصحى والعامية، وهو ارتباك يضر بسلاسة الحوار ووجاهته ومنطقيته.

الثاني، هو أن الراوي (مأمور مركز الشرطة بإحدى قرى الصعيد) وهو يعرض لنا وقائع بشاعات رجال الشرطة مع المواطنين من ناحية، ومع الجماعات الإسلامية المتطرفة من ناحية ثانية، ومع بعضهم بعضاً من ناحية ثالثة، يبدو لنا في صورة البريء طاهر الذيل من شتى هذه البشاعات، بينما هو في الحقيقة ضالع ضلوعاً كاملاً، ولو بالصمت والتنفيذ والسلبية حتى أنه في النهاية تم نقله، ولم يستقل!



نأتي هنا للمسألة الجوهرية من المسألة وهي قضية المنع والكبح التي تمارسها السلطات المختلفة ضد الإبداع والمبدعين.

ونستشهد في هذا الصدد بتعليق الكاتبة فريدة النقاش التي ترى أن "تقديم كاتب لمجلس تأديب أياً كانت الدوافع والمبررات ليس إلا حلقة في سلسلة طويلة من الإجراءات والقوانين المقيدة للحريات والمسلطة على رقاب المبدعين والمفكرين وأصحاب الرأي عامة، تحد من قدراتها الإبداعية، وتضع سقفاً على الخيال، وتبدد قدراً لا يستهان به من طاقاتهم المتوهجة".

هكذا يمكن أن ننظر إلى مشكلة حمدي البطران إذا وضعناها في سياقها المستمر من الكبح والعنت ويكفي أن نمر بالشريط مروراً سريعاً عبر السنوات الأخيرة.

تكفير نصر حامد أبو زيد لأنه قال إن هناك فرقاً بين النص المقدس (النص الأول) وبين قراءات المفسرين والفقهاء لهذا النص المقدس، وهو ما يسميه "الفكر الديني" (النص الثاني)، وأن النص الأول المقدس ثابت بينما النص الثاني قابل للنقد والتغير والمصلحة، لأنه اجتهاد بشري يخطئ ويصيب له توجه وغرض.

احتجاج لجنة الثقافة بمجلس الشعب على نشر قصيدة "أنت الوشم الباقي" للشاعر عبد المنعم رمضان بمجلة "إبداع"، التي يرأس تحريرها الشاعر أحمد عبد المعطي حجازي، لأن رمضان في قصيدته قال إن الله له أصابع. وقد نسى أعضاء لجنة الثقافة قول القرآن الكريم: "فأينما تولوا فثم وجه الله"، وقوله "وسع كرسيه السموات والأرض". وغيرهما مما يقع في دائرة تجسيد الذات الإلهية كما نسوا أن قضية "تجسيد الله" قد تم حسمها في التراث الفقي الإسلامي منذ المعتزلة، قبل قرون.

حذفت قصيدة "خلف الجدار" لنزار قباني من مقررات اللغة العربية بالمدارس الإعدادية لأنها تتحدث عن غرام بين فتى وفتاة.

طعن نجيب محفوظ بالمطواة في رقبته بيد شاب لم يقرأ لمحفوظ حرفاً. لكن "أميره" قال له إن محفوظ كافر لأنه كتب "أولاد حارتنا عام ١٩٥٩، وصودرت منذ تلك السنة حتى لحظتنا الحالية، بعد تقرير أزهري أعده ثلاثة من كبار الفقهاء، كان من بينهم الشيخ محمد الغزالي.

مصادرة ديوان "آية جيم" لحسن طلب، ورواية "الصقار" لسمير علي، من هيئة الكتاب المصرية، لأن الأول يخدش "محرم" اللاهوت، ولأن الثانية تخدش "محرّم" الجنس. وما يواكب ذلك من مصادرة للعديد من الكتب في المعرض الدولي للكتاب كل عام، بواسطة لجنة مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر! والتحقيق مع سيد القمني وخليل عبد الكريم، بسبب كتاب "رب الزمان" للأول، وكتاب "شدو الربابة" للثاني.

منع أو مصادرة أو تقليم أفلام "الحب قصة أخيرة"، "ناجي العلي"، "المهاجر": الأول بحجة الجنس، والثاني بحجة شتيمة مصر، والثالث بحجة تجسيد سيدنا يوسف!

أكتفي الآن عمداً فلو استرسلت لن أتوقف لأستخلص المعاني التالية .

١- أن كبح "الرأي الآخر" عملية مركبة معقدة، تشارك في صناعتها أطراف عديدة:

- السلطة السياسية التي تحتكر القيادة.

- السلطة الدينية التي تظن نفسها وكيلة الله على الأرض.

- المتطرفون الذين يكفرون الجميع.

القوانين الوضعية التي يأخذ بعضها بيده اليسرى ما يعطيه بعضها الآخر بيده اليمنى : فالدستور مثلاً يبيح حرية الرأي والاعتقاد، لكنه يربط هذه الحرية بحدود النظام الاجتماعي والثوابت العامة وأمن المجتمع، ويترك للقوانين الفرعية وتفسيرات أهل القانون، تعيين هذه الثوابت، بما ينتهي إلى تفريغ المبدأ الدستوري من مضمونه العميق.

١- المثقفون الذين لم يتشرب معظمهم تراثاً حقيقياً من ممارسة احترام الرأي الآخر، مما يفضي بالكثير منهم إلى مواقع "فاشية" أو داعمة للاستبداد الفكري والقمع.

٢- لابد من معالجة التناقض الجوهري بين النص في الدستور على أن "مصر دولة إسلامية، والشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي من مصادر التشريع: من ناحية، وبين توجه المجتمع والنظام السياسي توجهات مدنية، وبعض بنود الدستور الأخرى، من ناحية ثانية.

٣- ينبغي أن تكثف القوى الداعية لحرية الرأي والقوى الداعمة لحقوق الإنسان (أفراداً أو أحزاباً أو منظمات) عملها باتجاه فض الالتباس بين التقييم الديني أو الأخلاقي للفن وبين التقييم الفني، وباتجاه رفع وصاية الأزهر على الفكر والاعتقاد، وباتجاه "تشريع" المبدأ الشعبي الباهر "الدين لله والوطن للجميع"، وهو المبدأ الذي استنه الشعب المصري قانوناً لنهضته ومقاومته وثورته ووحدته.



لا ريب أن قضية حمدي البطران تنطوي -إلى جانب بعدها الفكري الديمقراطي- على بعد "مهني".

هذا البعد المهني هو الذي تستند إليه وزارة الداخلية، على أساس يرى أن رواية "يوميات ضابط في الأرياف" أساءت لجهاز الشرطة وأفشت أسراراً خاصة وأساءت إلى "كرامة" الساهرين على الأمن.

والحق أن هذا الأمر يحتاج معالجة دقيقة :

فقد درجت بعض النقابات المهنية في السنوات الأخيرة على رفع دعاوى قضائية ضد أعمال فنية تصور انحراف بعض أبناء هذه المهنة صاحبة الدعوى القضائية، كما حدث في فيلم "الأفوكاتو" لعادل إمام، حين رفعت نقابة المحامين دعوى ضد الفيلم بحجة أنه يهين المحامين ويطعن في شرفهم الأخلاقي والمهني.

والموقف السليم، هنا، هو أن نفرق بين التجريح أو التشهير الواقعي أو الشخصي، وبين التجسيد

الفني. والتجسيد الفني ينطوي على نوع من الرمز أو الأمثولة غير المقصودة لذاتها بل لدلالتها الأعم.

بدون هذا التمييز سنجد أنفسنا وقد صار لكل طبقة أو طائفة أو مهنة الحق في أن تقاضي الفن لأنه مس عضواً من المنتمين إليها، وهو ما لابد سيفضي إلى مصادرة الفن بأسره، وهي نتيجة مروعة!

ومن جهة ثانية، فالحقيقة أن "يوميات ضابط في الأرياف" لم تفش أسراراً خاصة بعمل الداخلية أو قواتها أو توزيعاتها، إنما هي فضحت ممارسات شائنة وأساليب متدنية في العمل والعلاقات مما يحدث في واقع الحال أفظع منه. وهي ممارسات وأساليب يتوجب فضحها على كل مواطن صالح. وإخفاؤها بحجة سرية العمل وحساسية المهنة وعدم الإساءة، إنما هو تستر على البشاعة، من شأنه أن يزيدها.

ويفاقمها ونحن نعرف بلغة الشرطة والقانون أن التستر على الجريمة هو مشاركة في ارتكابها.

هذه رواية ينبغي أن تعمم على المدارس والمعاهد والمؤسسات، لا أن تحاصر أو تصادر أو تعاقب. ويجب أن تنشر على أوسع نطاق شعبي، ليعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون!

يمكن أن نستخلص من هذه المواقف المتباينة، عبر السنوات القليلة الماضية، بعض الدلالات التي نجملها فيما يلي :

١- أن القهر في المجتمع المصري والعربي ليس وليد اللحظة، بل هو قديم. وإن كبت الرأي الآخر (باسم الله أو الدين، أو باسم سلام النظام الاجتماعي، أو باسم الحقيقة) قديم. قدم اكتشاف الإنسان لفكرة النصوص المقدسة النازلة من السماء، والتي يلزمها ناس في الأرض ينوبون عن مرسلها في تسييدها وتنفيذها، بالصورة التي تلائم بالطبع مصالح هؤلاء المندوبين.

٢- ولذلك فإن "العلمانية" هي المخرج الأكبر من مأزق القهر والكبت والكبح، لأن العلمانية في تعريف مراد وهبة هي "عدم امتلاك الحقيقة المطلقة".

٣- إن الإرهاب في حياتنا المعاصرة لا تقوم به الجماعات الدينية المتطرفة فحسب، بل هناك إرهاب الدولة وكبتها للرأي الآخر وخوفها من الحرية، وممالأتها لفكر الجماعات المتطرفة (حتى لو أدت هذه الممالأة إلى بعض الأضرار الجانبية للسلطة نفسها).

وهنا يذوب الفارق بين الفكر الديني المعتدل والفكر الديني المتطرف، كما رأينا فيما ورد في الصفحات السابقة.

٤- تشارك السياسة التعليمية والإعلامية والثقافية في هذا الكبح بقسط وافر، حيث يعمل التجزيء والانتقاء والحجب والإسقاط على تكوين صورة ناقصة أو مشوهة في الأذهان، كما يعمل على تكريس آلية النفي والإقصاء، والإلغاء.

٥- إن أعداء الحرية ليسوا هم فقط أهل الادعاء بأنهم نواب السماء، ولا هم فقط أهل السلطة الذين يخافون من الحرية على دوام السلطان، بل إن من بين المثقفين من هم أعداء الحرية بامتياز. (وفيهم مستنيرون تقدميون علمانيون).

فقد شهدت حياتنا الفكرية في السنوات الأخيرة بعض الاختبارات المفاجئة التي أثبت التعامل

معها أن هناك قطاعاً من المثقفين المصريين والعرب يمتلك (تحت سطح عقله الخارجي الداعي للحرية والديمقراطية وحق الرأي الآخر) نزعاً فاشياً دفيناً يختبئ في تلافيف أعماق عقله الداخلي السحيق:

هذا القطاع هو الذي أيد سيطرة الجيش على السلطة في الجزائر، بعد وصول جبهة الإنقاذ الإسلامية إلى الحكم عبر صناديق الانتخاب.

وهو القطاع الذي أيد دخول صدام حسين للكويت بحجة معاداته الإمبريالية والتخلف، مفضلاً "إمبريالية عربية صدامية" على "إمبريالية غربية أمريكية"، ومفضلاً "نظاماً ديكتاتورياً مدنياً" على "نظام قبلي عشائري".

بل إن هذا القطاع في تلك الواقعة بعينها حجب عن النشر في منابر يسارية يملكها أو يديرها آراء وبيانات للقطاعات الأخرى التي لم تؤيد احتلال العراق للكويت مهما كان مبرر الاحتلال. وقد سلك هذا القطاع (المستنير الديمقراطي) في ذلك الحجب مسلك السلطة السياسية حينما تحجب موقف المعارضين لها والتقدميين !

وهذا القطاع هو الذي هلل للانقلاب العسكري على جورباتشوف تحت زعم إعادة الاشتراكية (حتى لو كان ذلك على أسنة الرماح ومدافع الجيش)، ثم هو الذي حزن بالغ الحزن حينما فشل الانقلاب بعد ساعات!

وهو القطاع الذي تتبنى منابره التقدمية المستنيرة نفس لهجة التيارات التقليدية المحافظة والتيارات السلطوية المستبدة، إزاء بعض النصوص الأدبية "الخارجة" على "النظام"، فإذا بترسانة المبادئ تشهر في وجه النصوص والمبدعين : خدش الحياء، وعدم مراعاة التماسك الوطني، وهدم السلام الداخلي، والقفز على الوجدان الأخلاقي والديني والاجتماعي!

وهكذا، فإن "الواحدية" ليست صنعة السلطة فحسب، وليست صنعة الجماعات المتطرفة فحسب، بل هي أيضاً صنعة بعض المثقفين المستنيرين، الذين لا ينجحون في التمييز بين "مبدأ" الدفاع عن حرية الرأي المضاد، وبين معارضتهم لمضمون ذلك الرأي.

والحق أن هذا التمييز كان يلزمه تراث طويل ومران متواصل في ممارسته، كما كان يلزمه أن ينتشر في سائر ألوان الحياة. وكل ذلك نفتقده من زمن بعيد.

٦- إن سيادة العقلية التقليدية تساهم مساهمة بارزة في تسييد المحرمات واتهام الإبدا ع بالخروج عن "الكلام المباح".

وقد حدث، مؤخراً، أن نشرت (الأهرام) في "بريد القراء" (١٩٩٧/٥/٣) نموذجاً لهذه العقلية الجمعية التقليدية: رسالة من "مصطفى سيد عوض رئيس إدارة بالضرائب العقارية -القناطر الخيرية).

يقول الرجل أنه عوّد بناته الثلاث على القراءة الجادة، وعلي التحاور بينهم فيما يقرأون. وبعد أن يثني على سلسلة "الذخائر" التي تصدرها هيئة قصور الثقافة، يقول:

"... ولكن صدر العدد ١١ من الذخائر، ويتضمن الربع الأول من رواية ألف ليلة وليلة. ولأول مرة

أقوم بتصفح الكتاب أولاً، حيث إنني في كل مرة كنت أقرأ الكتاب بعد أن تقرأه ابنتي الكبرى (ليسانس آداب علم نفس) ونبدأ مناقشة موضوعاته. وقد هالني وروعني ما قرأت في هذا الجزء، وقلت لنفسي: ما هو الموقف لو حدث كما يحدث كل مرة وقامت ابنتي بالقراءة قبلي؟ فبماذا أجيبها حينما تقرأ من ص ٥١ حتى ص٦٦؟ وأربأ أن أذكر كلمة واحدة من هذه الصفحات في رسالتي هذه، ألا يكفينا ما ينقله "الدش" لنا يومياً من القنوات الفضائية؟ وألا يكفينا ما نقرأه يومياً في بعض صحف ومجلات كل من معه أموال ويصدر صحيفة أو مجلة ويقوم بتزويدها بأخبار الجنس وصور العري ؟ إنني أرفق مع هذه الرسالة صور الصفحات المشار إليها، وأسألك ماذا كنت أقول لابنتي لو قرأتها؟".

ويجيبه محرر "بريد القراء" بقوله: إذا نشرت في سلسلة شعبية فإنها يجب أن تنقى من بعض عباراتها المكشوفة الخادشة للحياء، وبعض حكاياتها التي تندرج تحت باب الجنس الفاضح. ولقد صدرت عن هذه الرواية طبعات عديدة مهذبة ومنقحة وخالية من مثل هذا الفجور. فكيف لم يتم اختيار أحدث هذه الطبعات المهذبة للنشر في هذه السلسلة الشعبية ؟".

لا نقصد، هنا، أن ندين هذه العقلية الجمعية التقليدية التي يصدر عنها صاحب هذه الرسالة (الذي يبدو أنه مثقف ومتعلم وقارئ) ورد محرر بريد القراء، بل نريد أن نؤكد أن هذه العقلية الجمعية هي وليدة، أو ضحية سياسة التعليم والإعلام والتثقيف وتسييد الحكم الأخلاقي على الإبداع والفكر والآراء.

٧- تساءل أمامي، مثقف مرموق، هو واحد من كبار دعاة العلمانية والديمقراطية وحرية الرأي : "إذا كنت ديمقراطياً، فما هو الموقف الديمقراطي من الفئات التي ترفض الديمقراطية ؟". وأجاب المفكر الليبرالي الكبير عن سؤاله بنفسه: "أنا أقول: لا. لا يدخل أعداء الديمقراطية أو رافضوها معنا في مسيرة النهوض من الكبوة الراهنة، لأنهم معادون للديمقراطية، قد يتقبلونها مرحلياً، حتى إذا حكموا عن طريقها سوف يدمرونها ويدمرون الجميع".

والحق أن مثل هذه الإجابة هي مفتاح الكارثة في الأمر كله. إن بعض دعاة الديمقراطية يتجاهلون أن الديمقراطية لا تتجزأ، مثلما أن الاستبداد لا يتجزأ، وأن نفي الآخر مهما كانت الحجج هو عين الواحدية والعنف.

وإذا أجاب المثقفون الديمق راطي و ن على سؤال : "هل الديمقراطية تشمل أعداء الديمقراطية ؟ " بنعم، نكون بدأنا الطريق الصحيح.

٨- إننا في حاجة إلى التسامح الحق، الشامل، غير المنقوص وغير المرهون. أما أن نطلب "التسامح" معنا ممن يملكون أن "يتسامحوا" ثم حين نملك نحن أن "نتسامح" نحجب هذا التسامح عن "الآخر" أو "بعض الآخر"، مهما كان زعمنا، فذلك نفي ساحق للتسامح، ثم هو تأجيج للكبت والخراب، وهو قبل ذلك كله سبيل غير مبدئي وغير أخلاقي!

بجملة واحدة: إذا كنا مناهضين للمصادرة، فإن نوعاً واحداً من المصادرة هو ما نحتاجه، اليوم وكل يوم: مصادرة المصادرة.

(الكتابة الأخرى/ ٢٠٠٠)

ليس في الإبداع حــــرج

"الحكم على الإبداع بمنظور ديني أخلاقي" هو القاسم المشترك الأعظم في أغلب حالات كبت الرأي ومصادرة الإبداع، التي وقعت في حياتنا الثقافية المصرية والعربية في الآونة الأخيرة، بدءاً من محاكمة مرسيل خليفة وليلي عثمان وعالية شعيب، ومروراً بمحاكمة إبراهيم نصر الله وحبس صلاح الدين محسن، ومصادرة رواية حيدر حيدر "وليمة لأعشاب البحر" ومصادرة ثلاث روايات هي "من قبل وبعد: لتوفيق عبد الرحمن و"أحلام محرمة" لمحمود حامد و "أبناء الخطأ الرومانسي" لياسر شعبان وانتهاءً بفتوى تكفير حيدر حيدر، ومصادرة كتب الشيعة وكتب أخري من معرض القاهرة الدولي للكتاب في دورته الثالثة والثلاثين، ومحاكمة د. نوال السعداوي والشيخ خليل عبد الكريم.

ولهذا فسوف تركز السطور القادمة على مناقشة ذلك المنظور الديني في مقاربة الفن والأدب.. وينطلق هذا المنظور من ثلاثة أسس رئيسية:

الأساس الأول قانوني يستند على قانون أو شبهة قانون الحسبة، الذي به حوكم كثير من الكتاب وأوقفت عروض مسرحية وسينمائية (مثل نصر أبو زيد، وفيلم المهاجر، وكتاب لويس عوض "مقدمة في فقه اللغة العربية)، وهو القانون الذي استند إليه محمد عباس (كاتب جريدة الشعب) الذي فجر زوبعة "وليمة حيدر، والذي خشى فاروق حسنى، وزير الثقافة المصرية، من أن يعتمد عليه مقدم الاستجواب في مجلس الشعب، فقام بإجراءات العسف التي فجرت الأزمة، والذي استند إليه رافعو الدعوى القضائية على د. نوال السعداوي بسبب آراء قالتها في حديث صحفي حول الحج من وجهة نظر التصوف، وعلى خليل عبد الكريم بسبب كتابه "سنوات التكوين في حياة الصادق الأمين".

والأساس الثاني فقهي فكري يستند على محاكمة ألفاظ الأدب بألفاظ القرآن، فيمنع أهل اللغة العربية من استخدام ألفاظ وردت في القرآن المقدس، حتى صارت الألفاظ مقدسة.

والأساس الثالث تاريخي ماضوي يستند إلى القول بمرجعية تراثية يلزم أن تكون هادينا الوحيد في الحاضر والمستقبل.



"الحسبة" لا وجود لها في القانون الوضعي. والأهم أنه لا وجود لها في التشريع الإسلامي، ويمكن مراجعة بحث المفكر الإسلامي الكبير د. أحمد صبحي منصور في ذلك، حيث يقول في دراسته

"الحسبة بين القرآن والتراث"، "إن مصطلح الحسبة مصطلح مستخدم في تاريخ المسلمين من الناحية اللغوية، وأنه لم يرد في القرآن الكريم. وقد جاء في بعض الأحاديث التي تم تدوينها في العصر العباسي لتعبر عن العصر العباسي وعقائده ومصطلحاته، والتي تخالف القرآن وعصر النبي عليه السلام. وأن هذا المصطلح اللغوي عن الحسبة كان يعني التطوع الشخصي، ولا يعني التدخل في حياة الآخرين، فالتدخل في حياة الآخرين له تشريع خاص في الإسلام الحقيقي، كما أصبح له تشريع خاص في تاريخ المسلمين ونظامهم السياسي، والتشريعان مختلفان".

ويؤكد د. منصور أن وظيفة المحتسب لم يعرفها عصر الأمويين مع أنهم كانوا يقتلون أعداءهم من الخوارج والشيعة والموالي بمجرد الظن والاتهام. وأن عصر العباسيين، بما فيه من فتن وصراعات سياسية، هو المناخ الذي تمت فيه ولادة حد الردة وأقيمت وظيفة الحسبة.

ولأنه لا يوجد في الإسلام ولا في سيرة النبي عقوبة للمرتد، فقد تكفل فقهاء الدولة العباسية باختراع حديثين لمعاقبة المرتد، ولأنه لا توجد في الإسلام وظيفة للمحتسب فقد عثروا على موضوع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لكي يكون مبرراً تشريعياً لوظيفة الحسبة.

ويفند د. منصور هذا المبرر التشريعي بتأكيده على أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في تشريعات القرآن له ملامح مختلفة عن تشريعات الحسبة الفقهية، فالأمر بالمعروف أمر قولي والنهي عن المنكر نهي قولي، أي نصح وإرشاد باللسان، فإذا أصر الشخص على رأيه فهذا شأنه طالما لا يمتد ضرره إلى الغير وحقوق الناس في الدولة والأموال والأغراض، ويكون الإعراض عمن اختار الضلالة انتصاراً لحكم الله تعالي يوم القيامة.

ومع كل ذلك، فقد أصبح تشريع الحسبة (الذي بمقتضاه يستطيع أي مواطن أن يقيم دعوى قضائية ضد أي مواطن آخر، بوصف الأول نائباً عن التقاليد وآداب الأمة والدين، و بوصف الثاني خادشاً للتقاليد وآداب الأمة والدين) سيفاً مسلطاً على رقاب المبدعين والمفكرين، بل أصبح سيفاً مسلطاً على المجتهدين داخل سياق الدين الإسلامي نفسه (مثل محمد سعيد العشماوي وخليل عبد الكريم وعبد الصبور شاهين وجمال البنا وصبحي منصور وغيرهم).

ولكل ذلك، فإن الحركة الثقافية -المستنيرة المصرية والعربية- أن ترفض قانون الحسبة والمطالبة بإلغائه كلية، انطلاقاً من:

- أن الحسبة ليست قانونية ولا شرعية.
- أن القوانين العادية فيها ما يكفي لمعاقبة أي اعتداء على المقدسات أو المعتقدات أو الأخلاق أو الدين.
- أن الحسبة كثيراً ما توظف في تخليص التيارات الفكرية أو الشخصية.
- أن الحسبة عقبة كئود في طريق حرية الفكر والإبداع والاجتهاد التي كفلها الدستور، أي أنها غير دستورية.
- أن الحسبة ساقية جهنمية، يمكن لسيفها أن يدور على رقاب فرسانها أنفسهم وهو ما وقع بالفعل عندما رفع الشيخ يوسف البدري دعوى حسبة ضد د. عبد الصبور شاهين وكتابه "أبي آدم". وقد كان الشيخان، البدري وشاهين، حليفين كبيرين في إقامة قضية الحسبة ضد د. نصر حامد أبو

زيد، التي انتهت بالحكم بارتداده وتطليقه من زوجته، وتسببت في هجرته إلى هولندا.

● أن نقل الحسبة من يد أي مواطن إلى يد النيابة (وهو النقل الذي حدث بعد واقعة نصر أبو زيد، منتصف التسعينيات) لا يعد تقدماً جوهرياً. وكان المثقفون قد ارتاحوا لهذا التعديل، الذي ينيط بالنيابة تحديد جدية الدعوى من عدمها، غير منتبهين إلى أن ولاية النيابة (أو السلطة) ليست أقل سوءاً من ولاية الأفراد المتطرفين من أهل الإسلام السياسي، حتى وإن وقفت النيابة بعض المواقف النزيهة النادرة (كما حدث مؤخراً في حالة د. نوال السعداوي).



لغة القرآن مقدسة، لكن اللغة العربية التي يتحدثها الناس (العرب) ويكتبونها غير مقدسة، الأولى مقدسة لأنها لغة السماء ومن صنع الله، والثانية غير مقدسة لأنها لغة الأرض ومن صنع البشر.

وعلى ذلك، يتوجب علينا أن ننهي الخلط المغرض بين اللغتين، الذي يقوم به المتطرفون من مفكرين أو رسميين عمداً حينما يضفون على الثانية مسحة من قداسة الأولى، حتى تظل أجزاء من لغة الأرض مربوطة بلغة السماء أو مصادرة لحسابها أو باسمها، وهو الأمر الذي ينطوي على خطر جعل كلمات من لغة الكلام البشري السيار محرمة على أهلها من البشر العاديين.

ومن ثم، ليس هناك من لغة الناس العربية التي يتحدثونها أو يكتبونها ألفاظ مقدسة أو محجوز عليها أو محظورة الاستخدام الاعتيادي، الأرضي، المعاشي، لمجرد أنها وردت في لغة القرآن الكريم.

من عجائب هذا النزوع الضيق حالتان : الأولي هي اتهام الشاعر الأردني إبراهيم نصر الله بخدش الدين لأنه أسمى ديوانه الجديد "باسم الأم والابن"، وهو اتهام يتجاهل أن المسيحية تقول "باسم الأب والابن والروح القدس"، وأن كل الزعماء يلقون خطبهم، "باسم الشعب"، وأن إسقاط الألف في رسم كلمة "بسم" ليس من صنع الله، لتكون مقدسة مقصورة على الله وحده، بل هي من صنع المدونين الذين "دونوا" القرآن الكريم. والثانية هي اتهام كاتب هذه السطور بالسخرية من "الفقه" الإسلامي لأنه أسمى ديوانه "فقه اللذة"، وكأن لفظة "فقه" موقوفة على المعني الديني وحده، بحيث يغدو حراماً أن تقول "فقه السعادة" أو "فقه الدستور" أو "فقه الثورة". فهل تم احتكار مفردة "الفقه" بمعنى فهم أو إدراك أو نظرية لصالح المعنى الديني لا سواه؟ وهل رافعو مثل هذه الاتهامات يدافعون عن حرمة الدين أم يدافعون عن حرمة مختلفة ؟.

إن النتيجة المدمرة التي يؤدي إليها منطق حجز بعض الكلمات عن التعامل اليومي الأدبي أو غير الأدبي لمجرد ورودها في القرآن، هي أن نغلق أفواهنا عن كل الكلام، لأن هذه الكلمات قد وردت في القرآن، وهو ما ينتهي بنا إلى الخرس.

ومؤدى هذه النتيجة في أهون الأحوال هو أن تتعطل لغة الحياة الدنيا تعطلاً كاملاً أو جزئياً، إذ يصير حراماً أن نصف شيئاً أو عملاً شخصياً بأنه عظيم أو قدير أو كريم، لأن هذه الأوصاف وردت في القرآن الكريم، بل أنها بعض من أسماء الله الحسنى. (قد حدث بالفعل نموذج من هذا التحريم، حينما احتج المفكر الاجتماعي الاقتصادي المعروف د. جلال أمين، منذ عامين، على أن نصف الأديب

المبدع بأنه "خالق"، لأن "الخالق" هي صفة الله وحده) !.

إن لغتنا العربية هي لغة البشر العاديين، صنعها البشر العاديون، ويستخدمها البشر العادي ون، ولهم حق تطويعها وتطويرها كما يشاء لهم تقدمهم العقلي والاجتماعي والحضاري.

واللغة مجاز كلها، بما فيها لغة القرآن نفسها، ولذا فإن إلصاق أوصاف أو أعضاء بشرية لله ليس محرماً ولا غضاً من قداسة الدين، بل هو آلية رمزية من مقتضيات الشرح والتمثيل والتفهم، ونحن نعرف أن القرآن ذاته قد ورد فيه كثير من ذلك، فالله في القرآن له وجه ويد وكرسي، وهو يمكر، بل خير الماكرين، وهو يمشي باعاً لمن يمشي إليه ذراعاً. كما أننا نعلم أن مسألة التجسيد والتشبيه كانت إحدى المسائل الكبيرة في السجال السلفي والفكري بين الفرق الإسلامية، تلك الفرق التي نزهت جميعها الله عن التجسيد، لكنها أولت الأمر كله على أنه لون من ألوان الرمز والمجاز والبلاغة التي تهدف إلى تقريب المعاني إلى إفهام المسلمين "لعلهم يفقهون".

وفضلاً عما تقدم، فإن الألفاظ ليست شريفة أو رذيلة بذاتها، وإنما تقيم الألفاظ بسياقها الكلي وبالمعنى الأعم الذي تشارك في تأديته مع غيرها من الألفاظ. ولو كان ورود اللفظ المذموم أو الجارح أمراً محرماً لما وردت في القرآن كلمات حول المسألة الجنسية أو أعضاء التناسل عند المرأة، مثل النكاح والفرج والدبر والإتيان وغيرها. ذلك أن الاعتداد إنما يكون بالإطار الذي ترد فيه اللفظة، وبالهدف من الجملة كلها، وليس الاعتداد بالكلمة في ذاتها معزولة مقطوعة.

وقد أفادنا الجاحظ المفكر التراثي الركين إفادة باللغة في هذا الصدد، حينما انتقد في رسالته "مفاخرة الجواري والغلمان" أولئك الذين يشتدون على الناس بدعوى التدين، موضحاً أن "بعض من يظهر النسك والتقشف، إذا ذكرت أعضاء الرجل أو المرأة وتقزز وانقبض، وأن أكثر من تجده كذلك فإنما هو رجل ليس معه من المعرفة والكرم والنبل والوقار، إلا بقدر هذا التصنع. وشرح الجاحظ رأيه بقوله : "إنما وضعت هذه الألفاظ ليستعملها أهل اللغة. ولو كان الرأي الا يلفظ بها ما كان لأول كونها معنى، ولكان في التحريم والصون للغة العرب أن ترفع هذه الأسماء والألفاظ منها".

يتضح لنا، إذن، أن الذين يصرخون ضد المبدعين بسبب ورود بعض هذه الكلمات في سياقات فنية وفكرية ذات دلالة أعمق من ظاهرها الفظ إنما يكيلون بمكيالين، ويدلسون على أنفسهم وعلى القارئ وعلي الدين جميعاً، وهو التدليس الذي ينطوي ضمن ما ينطوي على سعي هؤلاء إلى احتكار اللغة. لمصلحتهم وأهدافهم ورؤيتهم، بينما اللغة بين أهلها سواء. وأنهم بجملة أدق يريدون أن يملكوا ما لا يملكون، وهذا هو عين "الاغتصاب".

يرفع أصحاب التضييق على الإبداع والفكر شعار "المرجعية الدينية التراثية" كمعيار للحكم في مثل هذه القضايا الشائكة. ولنا على رافعي ذلك الشعار الملاحظات النقدية التالية:

١- ليست هناك، في حياة أي شعب، مرجعية ثابتة خالدة مطلقة، على مر العصور والمراحل والأزمان. فكل جماعة بشرية تغير مرجعيتها الثابتة، وتعديل من مبادئها الجامعة، حسب عصورها المختلفة وتطوراتها المتتابعة.

٢- بافتراض ضرورة وجود المرجعية الدينية التراثية، فإن أصحاب ذلك الشعار يقصرون تلك المرجعية على ألف وخمسمائة عام فقط من تاريخ الشعب المصري الطويل هي عمر المرحلة الإسلامية

متجاهلين بذلك آلاف السنوات السابقة، والتي حفلت بالمرحلة الفرعونية والمرحلة القبطية.

٣- وإذا قصرنا المرجعية على "المرجعية الدينية الإسلامية" وحدها، سنجد أنها "حمالة أوجه" بتعبير علي بن أبي طالب تعطي لكل تيار من التيارات الإسلامية المتعارضة سنداً شرعياً أصلياً. وسنجد أنها منقسمة إلى شيع وفرق ومذاهب، يحل بعضها ما يحرمه الآخر من أصول، والعكس، ويفتي بعضها بغير ما يفتي به بعضها الآخر من مسائل تعد من الأسس، بل وينفي بعضها البعض الآخر، زاعماً جدارته الوحيدة في تمثيل المرجعية السليمة التي هي "صحيح الدين".

٤- وبذلك صار شعار "المرجعية الدينية الإسلامية" كلمة حق يراد بها باطل، إذ تستخدمه فرقة بمفهوم وتستخدمه فرقة أخرى بمفهوم مختلف: فمرجعية معاوية غير مرجعية الحسين، ومرجعية الغزالي غير مرجعية ابن رشد، ومرجعية الحلاج غير مرجعية الأشعري، ومرجعية الشيعة غير مرجعية السنة، ومرجعية جمالُ البنا غير مرجعية عبد الصبور شاهين، ومرجعية السلطة غير مرجعية الناس، ومرجعية طالبان غير مرجعية كمال أبو المجد.

٥- أما أهم ملاحظة نقدية على هذا الشعار، فهي التي يلخصها السؤال التالي : لماذا يقتصر مفهوم المرجعية على البعد الديني فيه ؟ لماذا لا يتسع كذلك للتراث التاريخي والسلفي والمعماري والفكري؟ ولماذا لا يتسع للقيم الإنسانية التي تسعى الشعوب إلى تحقيقها : الحرية والعدل والتقدم؟

القضية إذن، هي أعمق من أن يصادر وزير ثلاث روايات، ومن أن يهاجم كاتب إسلامي رواية حيدر حيدر ويفتش في الصور الشعرية عن الخادش للحياء والخلق الحميد، ومن أن يشي متأسلمون بكاتبة مستنيرة أو شيخ مجتهد، قد يخطئ فيكون له أجر وقد يصيب فيكون له أجران، أو يشوا بعنوان ديوان شعري "بسم" الفضيلة. القضية في جوهرها الغائب هي ولاية المعيار الديني والأخلاقي في الحكم على الأدب من ناحية، وهي غياب "التسامح" الحق أي وجود الرأي الآخر مهما كان مختلفاً في الحكم على اجتهادات الفكر من ناحية ثانية.

من الناحية الأولى ولاية المعيار الديني في الأدب يكمن الخطر في عدم الفصل بين الاختصاصات، ففي حين أن الحكم على الأدب هو عمل النقاد والقراء، نجد أن الاختصاص يتضارب، ليصبح المفتي في الأدب هو الشيخ، والجنرال.

وفي الناحية الثانية غياب التسامح في الفكر يتغافل الجميع عن بيتي أبي نواس القائلين :

قل لمن يدعي في العلم معرفة	حفظت شيئاً وغابت عنك أشياء
لا تحظر العفو إن كنت امرءاً حرجاً	فإن حظركه بالدين إزراء

ثم أن القضية في جوهرها الغائر هي وجود نصوص عديدة في أبنيتنا الدستورية والقانونية تساهم في حدوث وتفاقم ذلك التداخل في الاختصاصات، في الأدب والفكر، مما ينتج بالحتم حمى التفكير والتخوين والمصادرة.

ما العمل؟.

العمل في رأيي هو:

● السعي إلى إدخال التعديلات الدستورية والقانونية التي تجعل معيار الوطنية هو الرابطة

"المواطنية" لا الرابطة "الدينية"، والتي لا تجعل محاكمة الأدب بمعيار الدين والحلال والحرام عملاً مشروعاً تسنده القوانين.

● السعي إلى إحلال المرجعية المدنية الحديثة المستقاة من المواثيق الدولية لحقوق الإنسان محل المرجعية الدينية، حتى يغدو "الدين لله والوطن للجميع"، وحتى نتفادى الملاحظات التي سقناها منذ قليل على المرجعية الدينية (مع كامل الاحترام والتوقير لكل الأديان).

● السعي إلى فض التحالف العتيد بين الاستبداد السياسي والاستبداد باسم الدين، ذلك التحالف الذي كشفه جمال الدين الأفغاني من قبل في "طابع الاستبداد"، حتى لا يتقوى هذا بذاك، وحتى لا يظن فريق من الشعب أنه وكيل الله على الأرض، ولا يظن فريق من أهل الحكم أن مخالفة نظامه مخالفة لله، وعلى ذلك فلا ينبغي على المثقفين الديمقراطيين أن يراهنوا على "تنويرية السلطة السياسية". فتنويرية هذه السلطة السياسية لم تكن يوماً اختياراً مبدئياً استراتيجياً ثابتاً، منذ واقعة "الإسلام وأصول الحكم" في العشرينيات، وحتى الدفاع عن وليمة حيدر بإغلاق حزب العمل وصحيفته "الشعب"، في مطلع القرن الحادي والعشرين، كما لا ينبغي على النخبة المثقفة أن تستنجد بالسلطة السياسية إزاء أية أزمة فكرية، كما حدث من الطرفين المتقابلين في زوبعة الوليمة. وقد رأينا أن الحكومة عصفت بالطرفين: أغلقت حزب العمل وجريدته، وصادرت الرواية وقدمت المسئولين عن نشرها إلى النيابة، وهو ما يؤكد أن هدف الحكومة إنما هو صيانة السلطة وليس صيانة الدين أو صيانة الاستنارة.

● السعي إلى تقديم رؤية متحضرة ترى أن الضرورات تبيح المحظورات، في الفن، كما في العلم، والمرض، والدين. وضرورة الفن المقصودة هنا هي ضرورة أن يكون حراً، ومشرحاً للنفس، وكاشفاً للعورات النفسية والاجتماعية و الأخلاقية.

● تطوير نظم التعليم الأساسي والعالي حتى تتسع لتدريس المذاهب الفكرية والدينية والجمالية المخالفة لما نأخذ به من مذاهب رسمية في الفكر والدين والفنون حتى تتعمق لدى الأجيال الجديدة حصانة القدرة على التمييز والقبول والرفض، بدون وصاية علوية شعارها القاهر يقول: "أيها الشعب، أنت قاصر غير راشد، دعنا نختر لك الطيب ونبعد عنك الخبيث".

● وينبغي ألا نخلط بين رفضنا النقدي للعمل الأدبي أو اختلافنا العقلي مع العمل الفكر ي، وبين ضرورة دعم مبدأ حق ذلك العمل الأدبي أو الفكري في الوجود. الموقف السليم إذن هو أن ندافع عن حق الكاتب في عرض رأيه، وأن ننقد (بل ندحض) هذا الرأي إذا كان مخطئاً أو منحرفاً أو ضاراً، على أن يكون ذلك الدحض قولاً بقول، وقلماً بقلم، ومناجزة بمناجزة، وليس بالنفي أو التكفير أو الحبس أو المصادرة.

"أدب ونقد" ٢٠٠١.

ثمن الحرية
وثمن الاستبداد

ينطوي التوتر الذي تشهده الحياة الثقافية المصرية في الفترة الأخيرة (بعد قرار وزير الثقافة بإقالة على أبو شادي، رئيس هيئة قصور الثقافة، وما تبع هذا القرار من تداعيات) على جملة من الدلالات الخطيرة، سأختار منها دلالة جوهرية واحدة، هي أن النهضة المصرية (والعربية) الحديثة في القرن العشرين كله لم تفلح في العثور على "العروة الوثقى" بين "حرية الإبداع" من ناحية، وبين "قيم المجتمع الدينية والأخلاقية" من ناحية ثانية. ذلك أن الواقعة الحالية التي فجرت الأزمة الأخيرة (صدور ثلاث روايات عن هيئة قصور الثقافة الجماهيرية تنطوي في رأي وزير الثقافة على خدش للحياء العام) ليست هي الفريدة في بابها طوال القرن العشرين. فمنذ شهور قليلة كانت هناك عاصفة "وليمة لأعشاب البحر" التي نشرتها سلسلة "آفاق الكتابة" بهيئة قصور الثقافة، والتي وصلت سخونتها إلى حد خروج المظاهرات "الأزهرية" في الشوارع تطالب برأس مؤلفها حيدر حيدر وناشرها إبراهيم أصلان، ووزير الثقافة فاروق حسنى. ومنذ بداية القرن العشرين لم يكد يخلو عقد من عقوده من واقعة كبرى من وقائع اصطدام العقل الجمعي أو "عقل النظام" بالعقل الفردي أو "عقل الحرية".

في العقد الأول من القرن، كانت واقعة مصادرة ديوان إسماعيل الخشاب، وفي العشرينيات كانت واقعة مصادرة كتاب "الإسلام وأصول الحكم" لعلي عبد الرازق، ومصادرة كتاب "في الشعر الجاهلي" لطه حسين. وفي الثلاثينيات كانت مصادرة كتاب "المنبوذ" لأنور كامل. وفي الخمسينيات كانت مصادرة رواية "أولاد حارتنا" لنجيب محفوظ. وفي الستينيات كانت مصادرة فيلم "ميرامار" لنجيب محفوظ وكمال الشيخ. وفي السبعينيات كانت مصادرة كتاب "الفتوحات المكية" لابن عربي، ومسرحية "الحسين ثائراً وشهيداً" لعبد الرحمن الشرقاوي. وفي الثمانينيات كانت مصادرة كتاب "مقدمة في فقه اللغة العربية" للويس عوض. وفي التسعينيات كانت مصادرة كتب نصر حامد أبو زيد (فضلاً عن مصادرة زواجه وإقامته من وطنه). وفي عام ٢٠٠٠ كانت مصادرة "وليمة لأعشاب البحر"، ومصادرة كتاب "أبي آدم" للشيخ عبد الصبور شاهين، ومصادرة كتب صلاح محسن وحبس الكاتب ثلاث سنوات. ثم ها نحن إزاء مصادرة الروايات الثلاث وإقالة المسئولين عن نشرها، عبر "مخ" جماعات الإسلام السياسي و"عضلات" وزير الثقافة!.

وقد كانت لكل هذه "الوقائع المصرية" نظائر مماثلة في البلاد العربية : بدءاً من مصادرة "نقد

الفكر الديني" لصادق جلال العظم، وانتهاءً بموسى حوامدة وليلي العثمان، مروراً بمارسيل خليفة وعبده وزان وإبراهيم نصر الله، وغيرهم، ثم ما يستجد.

والغريب أن هذا التناقض غير المحلول بين عقلية "النظام" وعقلية "الحرية" أو بين "الإبداع" وقيم "المجتمع" لا يجد تجليه في الممارسات العملية وحدها، بل إنه يتدعم نظرياً بتأسيسات قانونية رسمية عديدة في صلب البنية الحقوقية المصرية :

منها أن الدستور المصري نفسه يغذي ذلك التناقض، ويدعم ثبات تلك الهوة الواضحة، فهو من ناحية ينص على حرية التعبير والرأي والاجتهاد، وهو من ناحية ثانية ينص على معاقبة الخروج على الآداب العامة والتقاليد الدينية والاجتماعية.

ومنها أن الأطر الفقهية المصرية تستند على الشريعة الإسلامية، وأهل الشريعة الإسلامية يستندون فيها على الجانب المتزمت منها لا على الجانب المتسع المتسامح.

ومنها بقاء دعوى الحسبة "كجزء رئيسي من بنود البنية القانونية. وهي الدعوى التي بمقتضاها يحق لأي شخص (بوصفه وكيلاً عن الأمة كلها) أن يقاضي أي مبدع أو مفكر يتجاوز في رأي الداعي الحدود المرعية. ولم يمس التعديل القانوني الذي دخل على الحسبة (بعد عاصفة نصر أبو زيد) جوهر حضور الحسبة، إذ كل ما فعله هو نقل تقرير جدية الدعوى من الأفراد إلى النيابة، أما القانون نفسه، جوهرياً، فلم يزل موجوداً كالسيف المسلط. وقد استخدمت النيابة نفسها ذلك الحق مؤخراً حينما اعترضت على حكم المحكمة بحبس صلاح محسن ستة شهور مع وقف التنفيذ (لاتهامه بالغض من الأديان)، إذ لم يكن الحكم القضائي في رأي النيابة كافياً. وأعيدت المسألة بالفعل إلى القضاء ثانية وحكم على الكاتب (الذي لم نوافقه على فكره، وإنما ندافع عن حقه في حرية إبداء الرأي) بثلاث سنوات.

وهكذا، فإن عوامل عديدة تتضافر، من أجل تعميق الهوة في الشارع والتشريع على السواء بين عقلية "الحرية" وعقلية "النظام"، من غير أن يدرك الطرفان أنه إذا كانت المسئولية شركاً لازماً للحرية، فإن الحرية بالمثل شرط لازم للمسئولية.

ويبدو أن حياتنا الفكرية والثقافية ستظل مفتقرة إلى هذه "العروة الوثقى"، طالما ظلت الاستقطابات حادة ومتوترة، وطالما لا يسلم الجميع بأن الحرية هي أسّ التقدم، مهما كانت أثمانها أحياناً باهظة.



والواقع أن الأزمة الحالية -بين المثقفين ووزارة الثقافة- تثير سؤالين رئيسيين. الأول هو: لماذا يشيع في ثقافتنا المعاصرة، المنظور الديني، الأخلاقي، في تقييم الأدب ومحاكمته؟. والثاني هو: كيف نتصرف إزاء "انحرافات" الإبداع في حال وقوع هذه الانحرافات؟.

في الإجابة عن السؤال الأول، ألفت الانتباه إلى أن استخدام "المنظور الديني" في الحكم على الأعمال الأدبية والفنية ليس وليد أيامنا الحاضرة، وإنما هو قديم في ثقافتنا العربية. وكان حضور ذلك المنظور في الزمن العربي القديم راجعاً من ناحية إلى طبيعة العصر الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، حين لم يكن المجتمع التقليدي آنذاك قادراً على التمييز بين المجالات المختلفة في الحياة، ولا قادراً على الفصل بين السلطات، ولا قادراً على تسكين مهامه في مؤسسات متباينة. كما أن الفنون من ناحية ثانية لم تكن قد استقلت بخصائصها المميزة باعتبارها "معرفة نوعية" تختلف عن المعرفة الدينية أو التاريخية أو العلمية أو الفلسفية، إلى أن صار العصر الحديث يفرق بين العلوم الاجتماعية والعلوم المعيارية والعلوم الطبيعية، حتى غدا للفنون علمها المنفرد المسمى "علم الجمال".

وكان من المنتظر أن يتضاءل حضور هذا المنظور الديني بعد أن دخلت مجتمعاتنا العربية طور التحديث، لكن ذلك لم يحدث لأن حداثتنا العربية ولدت ولادة مشوهة منقوصة، حيث نبتت في حضن الاستعمار من جهة (بما يعنيه ذلك من تبعية أو تغرب)، وفي حضن الإقطاع من جهة ثانية (بما يعنيه ذلك من فكر متخلف مستبد ضيق)، وفي حضن النسق الديني من ناحية ثالثة (بما يعنيه ذلك من أولوية السماء على الأرض، وخضوع الحياة للنص)، وفي حضن أنظمة وطنية فوقية وإجراءات تغييرية علوية من جهة رابعة (بما يعنيه ذلك من هشاشة وعزلة).

من ثم، لم تكن ثورة الحداثة العربية ثورة مكتملة ناجزة، مما لم يمكنها من تحقيق أهدافها تحقيقاً كاملاً، تخلصت أهداف عصر الحداثة العربية كما يقول بعض المفكرين في المهام الجذرية الثلاث: التحرير، التعقيل، والتحديث. والمقصود تحرير الوطن من الاحتلال، وتعقيل الفكر بجعله محتكماً إلى العقل لا إلى النقل والخرافة، وتحديث المجتمع بنقله نقلة صناعية تعبر به من المجتمع البدوي أو الزراعي أو الصناعي، بما يقتضيه كل ذلك من مستلزمات في طرائق النظر والتعبير والخطاب على السواء.

والشاهد أن النخب السياسية التي قادت بلادنا العربية إلى إنجاز هذه المهام عبر النهضة الحديثة لم تحقق شيئاً منها تحقيقاً ناجزاً متجذراً، فظلت مجتمعاتنا تتأرجح وتراوح بين الاحتلال والتحرر وبين النقل والعقل، وبين التقليد والمؤسسات الحديثة، وبين الدولة الدينية والدولة المدنية.

ولو أن العقلانية سادت مجتمعنا العربي سيادة حقة لأمكن فصل المنظور الديني عن الآداب والفنون والعلوم، وصار لكل مجال طبيعته الخاصة ومعاييره المميزة وقضاته المعينون : فلا نحاكم المبدع بمنظور الحلال والحرام، ولا نلغي "الموديل" العاري من كليات الفنون "الجميلة"، ولا نشطب كلمة "أحمق" من أغنية عبد الحليم حافظ "قدر أحمق الخطى" على وهم بأن القدر هو الله ولا يصح وصف خطاه بالحمق! .

ولو أن التحديث ترسخ بعمق في نقلتنا المعاصرة لما تم التحالف (العلني تارة والمضمر تارة) بين السلطة السياسية والسلطة الدينية، على نحو جعل السلطة السياسية تضع في دستورها (الذي يكفل حرية الرأي والإبداع) ما يقيد هذا الحق بحدود الآداب العامة والأخلاق المرعية والقيم الدينية الثابتة،

وجعلها تضع قانون "الحسبة" الذي يمكن أي فرد من رفع دعوى قضائية ضد أي مبدع بحجة خدش المبدع للمقدسات أو للأخلاق الحميدة، وجعلها تعطي لمجمع البحوث الإسلامية حق المنع والمنح في الفكر والفن والأدب.

إن هذا التحالف لا يدل فقط على مجرد مداهنة السلطة السياسية للسلطة الدينية. بل يدل على وجود مصلحة مشتركة بين السلطتين في هذا الحلف : السياسية تستخدم الدينية في توطيد سيطرتها على الشعب، والدينية تستخدم السياسية في التحصن بها لتحصيل المغانم عبر تنصيب السلطة السياسية لها "وسيطاً" بين العبد والرب.

هكذا يصبح من السمات البنيوية لهذه "الحداثة الشائهة أو المنقوصة" عدم قدرتها على إسقاط أي من "التابوهات" العربية الثلاثة الشهيرة (الدين والجنس والسياسة) كما فعلت المجتمعات التي لم تكن حداثتها مشوهة أو منقوصة. إن هذه "التابوهات" الثلاثة هي في نظر السلطة كل لا يتجزأ وهذا صحيح بحيث لا يمكن إسقاط واحد منها بدون إسقاط الآخرين، وهو ما لا تقبله السلطة، لأن سقوط أي من المحرمات الثلاثة هو سقوط للسلطة نفسها.

ومن هنا، فإن الأزمة الراهنة لا تشير إلى انتهازية التيارات الدينية المتطرفة فقط، ولا تشير إلى "تكتيك نفعي" عند وزير الثقافة (والسلطة في مجملها) فحسب، بل تشير إلى كارثة أعظم هي وجود خلل جوهري في البنية الاجتماعية الحضارية المصرية (العربية) كلها، يبتدي في وجود انقسام جذري بتجلياته الاقتصادية والسياسية والفكرية بين الحداثة والتقليد، وبين الدولة المدنية والدولة القابضة (عسكرياً أو دينياً)، وبين التعدد والواحدية : السياسية والدينية والجمالية، على السواء.

في الإجابة عن السؤال الثاني أو أن نلاحظ أن صيغة السؤال نفسها (ما العمل إزاء الأدب المنحرف؟) هي صيغة تنطوي على القفز على أسئلة سابقة على هذا السؤال، من قبيل : هل الأخلاق الاجتماعية والعلمية هي الأخلاق في الأدب والفن؟ ومن يحدد ما إذا كان النص الأدبي تجاوز الحدود المشروعة أو لم يتجاوز؟ هل هم رجال الدين أم رجال السلطة أم رجال النقد المختص؟ وهل هناك فعلاً اتفاق مبرم موحد بين كل فئات المجتمع وطبقاته وثقافاته ومناطقه على "قيم" واحدة و "أخلاق" جامعة ؟ وإذا كان التراث الديني نفسه يحفل بالألفاظ التي "تخدش" الحياء" فلماذا نحاكم الإبداع باسم التراث على أمر يقوم التراث نفسه بمثله؟ الا يدل ذلك على ازدواجية، أو على جهل، أو على مناورات سياسية مفضوحة؟

مهما يكن، فسوف نتجاوز كل ذلك لنفترض أن هناك أدباً تجاوز حدود "الحياء" (دينياً أو جنسياً)، ونطرح السؤال: ما العمل إزاء أدب كهذا : هل نصادره ونحجبه ونقمعه، أم نعطيه الحرية؟.

ينقسم هنا أهل الرأي منذ بداية النهضة الحديثة على الأقل إلى تيارين رئيسيين: التيار الأول يذهب إلى أن نصادر ونحجب ونقمع هذا الخروج على الحياء، مؤسساً ذلك على أن أحداً ليس ضد الحرية، لكن الحرية ليست مطلقة تحلق في فراغ، إذ هي مشروطة بالمسئولية التي تتجسد في عدم إيذاء الآخرين، ومشروطة بالقانون، ومشروطة بظروف المجتمع وثوابته الدينية والأخلاقية. ويرى هذا

التيار أنه ليس من الحكمة ولا من مصلحة التقدم والاستنارة أن يصدم المبدعون شعور الناس الأخلاقي أو الديني صدماً مباشراً خشناً بدعوى الحرية، لأن مثل هذا الصدام المباشر الخشن إنما يفضي في نتائجه العملية إلى خسارة للمبدع والإبداع والحرية معاً.

والتيار الثاني (الذي ينتمي إليه كاتب هذه السطور) يذهب إلى أن النهج الأمثل إزاء النص "المنحرف" عن السراط كما يصفه المحافظون هو الحرية الكاملة، مهما كان ثمنها باهظاً وليس المصادرة. ويبني هذا التيار موقفه على أن المصادرة بداءة هي تنكر "لمبدأ" الحرية الذي يتبناه المستنيرون، وعلى أن المصادرة في الواقع العملي لا "تميت" النص المنحرف عن الحياء، بل تحيه وتحوله إلى بطل أو شهيد أو مغدور، فيتناقله الناس تحت الأرض لينتشر كالنار في الهشيم. وشواهدنا على ذلك كثيرة: فأشهر كتب طه حسين هو "في الشعر الجاهلي"، وأشهر قصائد نجيب سرور هي "الأميات"، وأشهر روايات نجيب محفوظ هي "أولاد حارتنا"، وأشهر روايات عبد الرحمن الشرقاوي هي "الحسين ثائراً وشهيداً"، وأشهر رواية سورية هي "وليمة لأعشاب البحر".

ولا تقتصر أضرار المصادرة على إهدار "المبدأ"، وتحويل الممنوع إلى بطل، وترويج ما يراه المحافظون "معيباً" فحسب، بل تتعدى كل ذلك إلى دحض صدقية الزعم بأننا "لم نقصف قلماً".

أما الحرية الكاملة، فهي خير وسيلة للقضاء على "انحراف الأدب"، ذلك أن هذا "الانحراف" إذا افترضنا وجوده لا يقوم التقويم السليم إلا برأي النقاد فيه، وبرأي القراء الذين ينصرفون عنه بناءً على أهل الاختصاص من النقاد والمشتغلين بالأدب، بدون وصاية سياسية، أو أخلاقية أو نقدية، فالوصاية على عقل الناس هو الخدش الحقيقي لحيائهم العميق: أي كرامة الوجدان والعقل. كما أن هذا "الانحراف" يدحض بالنصوص الأصلية الناضجة المطروحة معه في الساحة المفتوحة: ذلك أن شمس الحرية كفيلة بأن تنضج الأصيل وتحرق الزائف. حينئذ ينهزم الأدب المنحرف الخادش في الحلبة هزيمة ميدانية لا تقوم له بعدها قائمة.

ولعل السبيل القويم الذي ينتهجه هذا التيار الثاني يستهدي ضمن ما يستهدي بمقولة ناصعة للإمام الشافعي تقول "رأيي صواب يحتمل الخطأ، ورأي الآخر خطأ يحتمل الصواب". أما تحديد الخطأ من الصواب فهو عمل السجال الفكري الحر، حجة بحجة، لا عمل المباحث أو مشايخ التطرف أو أصحاب السلطة. ولمن لا يعلم، فالشافعي ليس ماركسياً ولا منحلاً، بل هو العالم الإسلامي الجليل والفقيه السني المكين، وأحد الأركان الأربعة للعقيدة الإسلامية المعتمدة رسمياً، على المستوى الديني والاجتماعي والسياسي. كما ينطلق هذا السبيل القويم من اعتقاد متين بأن حرية تخطئ خير من استبداد يصيب (وليس هناك استبداد يصيب).

وعلي الرغم من وقوفي في صف التيار الثاني (القائل بحرية الإبداع مهما كان ثمن هذه الحرية باهظاً، وبأن أخطاء الحرية يصححها مزيد من الحرية)، فإنني لست ممن يرون أن أصحاب التيار الأول سلفيون أو رجعيون أو معادون للحرية والتقدم. فذلك هو اجتهادهم الفكري المنطلق هو الآخر من الحرص على مستقبل الإبداع والحرية والوطن جميعاً. على أنني أراه اجتهاداً مخطئاً، بل ضاراً.

والحق أن ذلك التيار الأول يظن أنه بالمراعاة والملائمة يصون قطعة الأرض الضيقة التي تقف عليها الاستنارة، ويمهد لاكتساب أرض جديدة. وعندي أن هذه المراعاة (بما تستعديه من كبح ومنع) هي التي ستجعل الاستنارة تفقد ما لديها من أرض.

والمسألة في جملة مختصرة: إذا كان للحرية ثمن باهظ، وكان للاستبداد ثمن باهظ، فأي الثمنين الباهظين نختار؟. وعقيدتي : أن الثمن الباهظ للحرية خير من الثمن الباهظ للاستبداد، ذلك أن ثمن الحرية يمكن تحمله وإصلاحه، أما ثمن الاستبداد فهو خراب في خراب.

طرق الدفاع عن حرية الفكر والإبداع عديدة، لكن أهمها في تقديري هو السعي إلى رفع وصاية "الأزهر"، ومجمع البحوث الإسلامية فيه وسائر تجليات المنظور الديني، على الفكر والأدب انطلاقاً من أن الأزهر ليس هو بالحصر الدين الإسلامي، فالإسلام أوسع من الأزهر، بل هو أوسع من مذهب السنة نفسه، وأوسع من مذاهبه الأربعة المعروفة.

ليس الأزهر سوى مؤسسة دينية سنية رسمية من مؤسسات الدين الإسلامي، ولهذا فإن وصايته على الإبداع مرفوضة للأسباب التالية:

١- لأنه مؤسسة رسمية، إذ تشكله الحكومة بالتعيين (بما في ذلك تعيين شيخه الأكبر)، الأمر الذي يجعله جزءاً من السلطة الرسمية، بما يعني أنه ليس في إمكانه أن يقدم رؤى أو آراء تتعارض معارضة جذرية مع فكر السلطة السياسية.

٢- لأنه مؤسسة سنية، أي ينظر إلى الشأن الإسلامي (ولغيره) من منظور التيار السني، وهو ليس المنظور الوحيد في الإسلام، كما أنه من المعروف أن تيار السنة هو من اكثر تيارات الإسلام محافظة وتكريساً للأوضاع القائمة، وتبريراً للسلطة السياسية.

وراصدو التاريخ الإسلامي يعرفون أن جانباً رئيسياً من الأحوال المتردية التي عاشها ويعيشها المجتمع العربي، راجع إلى التحالف الاستراتيجي الدائم الذي كان يتم وما زال يتم بين السلطة السياسية المستبدة وبين التيار السني المحافظ، على النحو الذي يدعم فيه كل طرف الطرف الآخر: (أليست المحافظة والاستبداد صنوين؟، كما أوضح لنا عبد الرحمن الكواكبي في "طبائع الاستبداد".

وقد عرفنا أثناء معرض الكتاب الأخير أن كتب "الشيعة" كانت ممنوعة من مصر (ولا تزال) بأمر من الأزهر السني (الذي بناه في الأصل الشيعيون).

٣- دلت تجارب عديدة على أن مواقف الأزهر الدينية تفتقر في أحيان كثيرة إلى النزاهة والحيدة اللتين يدعو إليهما الإسلام الحق، وتنحو إلى تقديم "التسويغ الشرعي" لتوجهات السلطة السياسية. ونحن نذكر جميعاً أن الأزهر هو صاحب فتوى "وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل" حينما كان الزمن زمن الحرب مع إسرائيل، ثم هو صاحب فتوى "وإن جنحوا للسلم فاجنح لهم" حينما كان الزمن زمن معاهدة الصلح مع إسرائيل. كما أننا نذكر جميعاً أن رجال الأزهر هم أصحاب فتوى مصادرة رواية نجيب محفوظ "أولاد حارتنا" عام ١٩٥٩، وهي الرواية التي أعطاه العالم من أجلها جائزة نوبل بعد ثلاثين عاماً من تاريخ مصادرتها (وقد قرأها المسلمون، مطبوعة خارج مصر، ومهربة

إلى مصر، ومنشورة في جريدة "الأهالي" من غير أن يضعف إيمان مسلم واحد بسببها). وشيوخ الأزهر هم الذين عزلوا "الشيخ" على عبد الرازق. وهم الذين صادروا المسرحية الكبيرة "الحسين ثائراً وشهيداً" لعبد الرحمن الشرقاوي، الكاتب الإسلامي المتفتح، الذي وضع مجموعة متميزة من الكتب الإسلامية المستنيرة، كان على رأسها كتابه المضيء "محمد رسول الحرية".

٤- ليس في الإسلام كهنوت، أي ليس فيه مؤسسة بذاتها هي التي يكون عندها الدين الصحيح ولا يكون عند غيرها، فكل المسلمين سواء كأسنان المشط، لا يفصل أو يفاضل في إسلامهم سوى الله نفسه، لا طبقة أو فئة أو هيئة تحتكر لنفسها منبع الدين القويم".

٥- الأزهر ليس جهة اختصاص فيما يتصل بالثقافة والفكر والإبداع، وإن كان جهة اختصاص بحكم القانون في القضايا الدينية والقانون الذي يستند إليه أهل الأزهر في اغتصاب الولاية على الثقافة والإبداع (وهو القانون رقم ١٠٢ لسنة ١٩٦١) ينص على أن يختص الأزهر بتنقية الشأن الديني مما قد يتعرض له من تحريف أو إساءة، بما في ذلك المصنفات الفنية (السمعية والبصرية) المتصلة بالشأن الديني.

ونقول إن الأزهر ليس جهة اختصاص في الثقافة والفكر والأدب، لأن انعدام الصلة ثابت بين رجال الأزهر وبين أمر الإبداع، حتى أن بعض شيوخه البارزين (ممن دبجوا تقرير الأزهر ضد رواية "وليمة لأعشاب البحر") قطعوا بأن "ألف ليلة وليلة" ليست أدباً، وإنما هي مجرد تسليات فارغة!. وقد وصل اغتصاب الأزهر لولاية ليست من حقه على الأدب إلى درجة أن يكتب شيخ الأزهر عدة مقالات في صحيفة "الأهرام" بعد عاصفة " الوليمة " تحدد شروط الإبداع القويم من وجهة نظر الأزهر بحيث يمشي على الصراط المستقيم ويحض على الفضيلة ومكارم الأخلاق ولا يهاجم نظم الحكم!

هكذا يصل الاختلاط ذروته المريرة: حينما يتحول الشيخ إلى قاض وسياف ومفتش في الضمائر وناقد أدبي، ووكيل الحكمة الإلهية، دفعة واحدة في لحظة واحدة.

ليس للأزهر، إذن، حق قانوني في الرقابة على الأدب والوصاية على الإبداع وحتى إذا أعطاه القانون ذلك الحق، فينبغي علينا أن نعدل ذلك الحق، لأن الأزهر ليس أكثر إسلاماً من أحد، ولأن فتاويه تتضارب وتتناقض، تحت عباءة الدين.

٦- الأزهر، باعتباره هيئة تعينها الحكومة، يضع عينه دائماً على السلطات الحاكمة لا على أصيل الدين أو صحيحه. وأحدث الأدلة على ذلك أن بيانه الذي أصدره بخصوص "وليمة لأعشاب البحر" أخذ على الرواية ضمن مآخذه الرقابية أنها "تهين كل الحكام العرب" علماً بأن زمن الرواية هو أواخر الخمسينيات، وهو ما يعني أن الأزهر يدافع عن السلطات العربية الحاكمة بأثر رجعي.

٧- الأزهر لم يعد مؤسسة اعتدال ديني، كما كان يوصف من قبل. والشواهد على ذلك كثيرة، تبدأ من مصادرته لبعض شيوخه وأساتذته المستنيرين، من على عبد الرازق إلى د. أحمد صبحي منصور ود. حامد أبو أحمد، ولا تنتهي بالبيان "العنيف" عن "الوليمة" والحافل بقدر هائل من التكفير والتحريض فاق ما جاء في صيحات الحملة الظلامية المتهوسة التي قادتها صحيفة "الشعب" آنذاك.

وقد استخدم وزير الثقافة فى هجومه على الروايات الثلاث أثناء الأزمة الأخيرة نفس مفردات العنف والإدانة التي حفل بها ذلك البيان المعتم !

٨- إن مواد القانون العادي (الجنائي والعقوبات) كافية تمام الكفاية لمحاسبة أي خروج أو انحراف أو نشوز. وليست هناك ضرورة للفتاوى التي تزيح القانون العادي وتعطله وتحل محله، لاسيما إذا كانت مواد هذه القوانين العادية مستقاة من المنابع الدينية فى الأصل، بحسب الدستور الذي يقرر أن الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع، على نحو يجعل القوانين المدنية غير بعيدة من الأساس عن المرجعية الدينية.

ومن هنا: ينبغي أن ينزل الأزهر عن منصة الحكم والإبرام والقضاء، فهي منصة مجروحة من كل جانب: إذ هو كمؤسسة ليس سوى إحدى الهيئات الإدارية الحكومية، بما لا يمكن أن يجعله محايداً بين السلطة والمواطنين. وهو كجامع ليس الجامع الأوحد، بل واحد من آلاف الجوامع فى الدنيا الإسلامية المعاصرة. ثم هو كجامعة ليس الجهة العلمية المنوط بها تعيين الحدود الأدبية والجمالية التي صارت علوماً لها أقسام ومعاهد وكليات مختصة.



يرفع المتطرفون الدينيون وحلفاؤهم الرسميون، دائماً، حجة، "الذوق العام، والحياء العام" كشعار فى مواجهة حرية الأدب والفكر. والحق أن أحداً لم يمنح هؤلاء المتطرفين أو الرسميين توكيلاً بأن ينوبوا عن عموم الناس فى تحديد ماهية ذوقهم العام ولا فى تعيين ما يرضى حياءهم العام أو يغضبه.

على أن الذوق العام والحياء العام هما فى حقيقة الحال كلمتان مطاطتان مطلقتان. إذ ليس هناك ذوق شامل جامع مانع، يضم الناس جميعاً، على تنوع طبقاتهم وثقافاتهم وفئاتهم وأقاليمهم الجغرافية. فالذوق العام فى صعيد مصر مختلف عن الذوق العام فى شمالها، وهو فى فئة المثقفين غيره فى فئة تجار الخردة، وهو فى طبقة الفلاحين غيره فى طبقة التكنوقراط. كما أن هذا الذوق العام، ليس ثابتاً على مر العصور، بل هو يتغير من زمن إلى زمن. وليس صحيحاً أن هذا الذوق العام ينخدش بالكلمات السافرة التي ترد فى الأدب، ذلك أن مثل هذه الكلمات السافرة هي الأكثر شيوعاً على لسان الناس العاديين. فضلاً عن أن تراثنا الرسمي المدون والشعبي الشفاهي يزخر بمثل هذه الكلمات من غير أن ينخدش الحياء العام أو يشكو الذوق. ويكفى على سبيل المثال أن ننصت إلى أغاني الأفراح فى قرانا وأحيائنا الشعبية لنسمع العجب العجاب من تعابير حسية، ضمنية تارة وصريحة تارات، فى سياق من الفرح والبهجة والبشر لا ينصب فيه أحد نفسه راعياً رسمياً للأخلاق القويمة أو مندوباً عن التربية الحسنة.

وفوق ذلك ، فإن هذا الذوق العام من كثرة استخدامه للكلمات السافرة صار يوظفها توظيفات جديدة تعاكس دلالتها الأصلية، وذلك حين يقلبها قلباً لتعبر فى أحيان كثيرة عن معاني الإعجاب

والتقدير والإعلاء، من قبيل أن يصف أحدهم فناناً أو لاعباً أو طبيباً وصفاً يرد فيه لفظ سافر بالأم والأب، تعبيراً عن عبقرية هذا "المشتوم" وتميزه واستثنائيته وخروجه عن المعتاد المألوف.

هنا نقول بوضوح إن أوصياء الذوق العام من متطرفين ورسميين لا يعرفون جوهر الذوق العام ولا المزاج الشعبي فى عمقه العميق، وهم يدعون بذلك حرصاً على ما لا صلة لهم به، ويقعون بذلك فى تزييف صريح.

هكذا فإن الذوق العام وهم يصطنعه المتطرفون والرسميون ليثبتوا أنفسهم حراساً عليه، وهكذا جاءهم رد الذوق العام صاعقاً، من أهل إمبابة (الحي الشعبي القاهري) حينما صاح أحدهم على إبراهيم أصلان ناشر "الوليمة" فى مصر، بلهجة هي مزيج من المرح والعبث وربما الإعجاب: "ولعتها يا برنس؟" . وهم سؤال ينطوي على دلالة أن صراخ المتطرفين والرسميين عن تخريب الحياء العام لا يعنى هؤلاء البسطاء، وعلى أن ذوقهم العام لم يخدش، وعلى أنهم فرحون بهذا المثقف الذي كسر السكون وأربك النظام الأخلاقي لحراس الفضائل وأوقع الحكومة فى حيرة مضحكة. الأمر نفسه حدث، حينما راح الناس يبحثون عن الروايات المصادرة الثلاث (أحلام محرمة، وأبناء الخطأ الرومانسي، وقبل وبعد) بشغف عظيم، بعد ما لفتت إجراءات الوزير أنظار الجميع إلى ما فيها من "خدش"!

أما ما ينبغي أن يعرفه الجميع، فهو أن الإبداع الحق هو ذلك الذي يخترق المعروف ويهز الاتفاق العمومي المستقر والمتكلس، ويخلخل الذائقة الموروثة والتقاليد الجامدة. والإبداع الذي لا يفعل ذلك يغدو غير أخلاقي ويناقض جوهره: فجوهر الإبداع هو أن يقتحم المجهول ويعرى الأقنعة الزائفة، لا أن يكون موعظة مدرسية أو تعليمات إرشادية مكرورة.



مجمل القول أن علينا أن نعيد النظر فى مرجعيتنا القانونية والتشريعية التي تصطبغ بصبغة دينية، لنحولها إلى مرجعية ذات صبغة مدنية. ذلك أن دساتير الدولة الديمقراطية المتقدمة (بل ودساتير بعض الدول العربية) لا تنص على دين الدولة، وإنما تترك مسألة الديانة كقضية إيمانية للأفراد من المواطنين الذين قد ينتمون إلى ديانات عديدة. كما أن هذه المرجعية الدينية مثيرة للنعرات الطائفية والحزازات الأهلية، من حيث إنها تجعل سدس الشعب المصري (أقصد الأقباط) مواطنين من الدرجة الثانية، على الرغم من أنهم يؤدون كل واجبات المواطن المدنية التي يؤديها المسلمون، مما يتطلبه "العقد الاجتماعي" بين المواطن والدولة، ومن حيث أنها تحل "الرابطة الدينية" محل "الرابطة القومية"، مما يفتح الباب لازدواج الولاء الوطني وتعارضاته، ومن حيث أنها تجعل ناساً قيمين على آخرين بغير حق. فضلاً عن أن مثل هذه المرجعية الدينية تجعل موقف "الإسلام السياسي" دستورياً، فى حين تجعل موقف الحكومة والشعب والنخبة المستنيرة غير دستوري وغير شرعي. وفوق ذلك كله فإن هذه المرجعية الدينية تمنح سنداً مكيناً لأصحاب النظر إلى الفن بمنظور ديني أخلاقي يقوم على

الحلال والحرام، لا على الجميل والقبيح.

إن عقد المواطنة الحق هو أن يكون "الدين لله والوطن للجميع". وهو عقد مصري صميم ابتكره المصريون مسلمين ومسيحيين أثناء ثورة ١٩١٩، وهم يدافعون عن وطن مصري واحد ضد المستعمر الخارجي والمستعمر الداخلي على السواء.

أما الحرية حرية الإبداع والفكر فهي المبدأ الذي يتوجب على الجميع أن يتمسك به، بلا تجزئة أو قيد أو مكيالين، مهما كان الثمن باهظاً. وهل تتقدم الشعوب بغير الأثمان الباهظة؟ والأمر المؤكد أن ثمن الحرية أقل بكثير من ثمن الوصاية والقمع.

"أدب ونقد" (٢٠٠٠)



قائمة مطبوعات

مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

أولاً: مناظرات حقوق الإنسان:

١-**ضمانات حقوق الإنسان في ظل الحكم الذاتي الفلسطيني**: منال لطفي، خضر شفيرات، راجي الصوراني، فاتح عزام، محمد السيد سعيد (بالعربية والإنجليزية).
٢-**الثقافة السياسية الفلسطينية- الديمقراطية وحقوق الإنسان**: محمد خالد الأزعر، أحمد صدقي الدجاني، عبد القادر ياسين، عزمي بشارة، محمود شقيرات.
٣-**الشمولية الدينية وحقوق الإنسان- حالة السودان ١٩٨٩ - ١٩٩٤**: علاء قاعود، محمد السيد سعيد، مجدي حسين، أحمد البشير، عبد الله النعيم، أمين مكي مدني.
٤-**ضمانات حقوق اللاجئين الفلسطينيين والتسوية السياسية الراهنة**: محمد خالد الأزعر، سليم تماري، صلاح الدين عامر، عباس شبلاق، عبد العليم محمد، عبد القادر ياسين.
٥-**التحول الديمقراطي المتعثر في مصر وتونس**: جمال عبد الجواد، أبو العلا ماضي، عبد الغفار شكر، منصف المرزوقي، وحيد عبد المجيد.
٦-**حقوق المرأة بين المواثيق الدولية والإسلام السياسي**: عمر القراي، أحمد صبحي منصور، محمد عبد الجبار، غانم جواد، محمد عبد الملك المتوكل، هبة رؤوف عزت، فريدة النقاش، الباقر العفيف.
٧-**حقوق الإنسان في فكر الإسلاميين**: الباقر العفيف، أحمد صبحي منصور، غانم جواد، سيف الدين عبد الفتاح، هاني نسيرة، وحيد عبد المجيد، غيث نايس، هيثم مناع، صلاح الدين الجورشي.
٨-**الحق قديم- وثائق حقوق الإنسان في الثقافة الإسلامية**: غانم جواد، الباقر العفيف، صلاح الدين الجورشي، نصر حامد أبو زيد.

ثانياً: مبادرات فكرية:

١- **الطائفية وحقوق الإنسان**: فيوليت داغر (لبنان).
٢- **الضحية والجلاد**: هيثم مناع (سوريا).
٣- **ضمانات الحقوق المدنية والسياسية في الدساتير العربية**: فاتح عزام (فلسطين) (بالعربية والإنجليزية).
٤- **حقوق الإنسان في الثقافة العربية والإسلامية**: هيثم مناع (بالعربية والإنجليزية).
٥- **حقوق الإنسان وحق المشاركة وواجب الحوار**: د. أحمد عبد الله.
٦- **حقوق الإنسان- الرؤيا الجديدة**: منصف المرزوقي (تونس).
٧- **تحديات الحركة العربية لحقوق الإنسان**. تقديم وتحرير: بهي الدين حسن (بالعربية والإنجليزية).
٨- **نقد دستور ١٩٧١ ودعوة لدستور جديد**: أحمد عبد الحفيظ.
٩- **الأطفال والحرب- حالة اليمن**: علاء قاعود، عبد الرحمن عبد الخالق، نادرة عبد القدوس.
١٠- **المواطنة فى التاريخ العربي الإسلامي**: د. هيثم مناع. (بالعربية والإنجليزية).
١١- **اللاجئون الفلسطينيون وعملية السلام- بيان ضد الأبارتايد**: د. محمد حافظ يعقوب (فلسطين).
١٢- **التكفير بين الدين والسياسة**: محمد يونس، تقديم د. عبد المعطي بيومي.
١٣- **الأصوليات الإسلامية وحقوق الإنسان**: د. هيثم مناع.
١٤- **أزمة نقابة المحامين**: عبد الله خليل، تقديم: عبد الغفار شكر.
١٥- **مزاعم دولة القانون في تونس!**: د. هيثم مناع.
١٦- **الإسلاميون التقدميون**. صلاح الدين الجورشي.
١٧- **حقوق المرأة في الإسلام**. د. هيثم مناع.
١٨- **دستور في صندوق القمامة**. صلاح عيسى، تقديم: المستشار عوض المر.
١٩- **فلسطين/ إسرائيل: سلام أم نظام عنصري**: مروان بشارة، تقديم: محمد حسنين هيكل.
٢٠- **انتفاضة الأقصى: دروس العام الأول**: د. أحمد يوسف القرعي.

٢١- ثمن الحرية- على هامش المعارك الفكرية والاجتماعية في التاريخ المصري الحديث: محمود الورداني.

ثالثاً: كراسات ابن رشد:

١- حرية الصحافة من منظور حقوق الإنسان. تقديم: محمد السيد سعيد - تحرير: بهي الدين حسن.
٢- تجديد الفكر السياسي في إطار الديمقراطية وحقوق الإنسان- التيار الإسلامي والماركسي والقومي. تقديم: محمد سيد أحمد- تحرير: عصام محمد حسن (بالعربية والإنجليزية).
٣- التسوية السياسية- الديمقراطية وحقوق الإنسان. تقديم: عبد المنعم سعيد- تحرير: جمال عبد الجواد. (بالعربية والإنجليزية).
٤- أزمة حقوق الإنسان في الجزائر: د. إبراهيم عوض وآخرون.
٥- أزمة "الكشح" - بين حرمة الوطن وكرامة المواطن. تقديم وتحرير: عصام الدين محمد حسن.
٦- يوميات انتفاضة الأقصى: دفاعا عن حق تقرير المصير للشعب الفلسطيني. إعداد وتقديم: عصام الدين محمد حسن.

رابعاً: تعليم حقوق الإنسان:

١- كيف يفكر طلاب الجامعات في حقوق الإنسان؟ (ملف يضم البحوث التي أعدها الدارسون -تحت إشراف المركز في الدورة التدريبية الأولى ١٩٩٤ للتعليم على البحث في مجال حقوق الإنسان).
٢- أوراق المؤتمر الأول لشباب الباحثين على البحث المعرفي في مجال حقوق الإنسان (ملف يضم البحوث التي أعدها الدارسون- تحت إشراف المركز- فى .لدورة التدريبية الثانية ١٩٩٥ للتعليم على البحث في مجال حقوق الإنسان).
٣- مقدمة لفهم منظومة حقوق الإنسان: محمد السيد سعيد.
٤- اللجان الدولية والإقليمية لحماية حقوق الإنسان: محمد أمين الميداني.
٥- الإنسان هو الأصل- مدخل إلى القانون الدولي الإنساني وحقوق الإنسان: عبد الحسين شعبان.
٦- الرهان على المعرفة- حول قضايا تعليم ونشر حقوق الإنسان: الباقر العفيف، وعصام الدين محمد حسن.
٧- الأصيل والمكتسب- الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية: علاء قاعود.

خامساً: اطروحات جامعية لحقوق الإنسان:

١- رقابة دستورية القوانين- دراسة مقارنة بين أمريكا ومصر: د.هشام محمد فوزي، تقديم د. محمد مرغني خيري. (طبعة أولى وثانية).
٢- التسامح السياسي- المقومات الثقافية للمجتمع المدني في مصر: د.هويدا عدلي.

سادسا: مبادرات نسائية:

١- موقف الأطباء من ختان الإناث: آمال عبد الهادي/ سهام عبد السلام (بالعربية والإنجليزية).
٢- لا تراجع- كفاح قرية مصرية للقضاء على ختان الإناث: آمال عبد الهادي (بالعربية والإنجليزية).
٣- جريمة شرف العائلة: جنان عبده (فلسطين ٤٨).
٤- حدائق النساء- في نقد الأصولية: فريدة النقاش.

سابعا: دراسات حقوق الإنسان:

١- حقوق الإنسان في ليبيا- حدود التغيير: أحمد المسلماني.
٢- التكلفة الإنسانية للصراعات العربية-العربية: أحمد تهامي.

٣- **النزعة الإنسانية في الفكر العربي- دراسات في الفكر العربي الوسيط:** أنور مغيث، حسنين كشك، علي مبروك، منى طلبة، تحرير: عاطف أحمد.
٤- **حكمة المصريين:** أحمد أبو زيد، أحمد زايد، اسحق عبيد، حامد عبد الرحيم، حسن طلب، حلمي سالم، عبد المنعم تليمة، قاسم عبده قاسم، رؤوف عباس، تقديم وتحرير: محمد السيد سعيد.
٥- **أحوال الأمن في مصر المعاصرة:** عبد الوهاب بكر.
٦- **موسوعة تشريعات الصحافة العربية:** عبد الله خليل.
٧- **نحو إصلاح علوم الدين- التعليم الأزهري نموذجا:** علاء قاعود، تقديم: نبيل عبد الفتاح.
٨- **رجال الأعمال- الديمقراطية وحقوق الإنسان:** د. محمد السيد سعيد.
٩- **عن الإمامة والسياسة- الخطاب التاريخي في علم العقائد:** علي مبروك.

ثامنا: حقوق الإنسان في الفنون والآداب:

١- **القمع في الخطاب الروائي العربي:** عبد الرحمن أبو عوف.
٢- **الحداثة أخت التسامح- الشعر العربي المعاصر وحقوق الإنسان:** حلمي سالم.
٣- **فنانون وشهداء (الفن التشكيلي وحقوق الإنسان):** عز الدين نجيب
٤- **فن المطالبة بالحق- المسرح المصري المعاصر وحقوق الإنسان:** نورا أمين.
٥- **السينما وحقوق الناس:** هاشم النحاس وآخرون.
٦- **الآخر في الثقافة الشعبية- الفولكلور وحقوق الإنسان:** سيد إسماعيل، تقديم: د. أحمد مرسي.
٧- **أكثر من سماء- تنوع المصادر الدينية في شعر محمود درويش:** سحر سامي.
٨- **المقدس والجميل-الاختلاف والتماثل بين الدين والفن:** د. حسن طلب.

تاسعا: مطبوعات غير دورية:

١- **" سواسية ":** نشرة دورية باللغتين (العربية والإنجليزية). [صدر منها ٥٠ عددا]
٢- **رواق عربي:** دورية بحثية باللغتين (العربية والإنجليزية). [صدر منها ٣٠ عددا]
٣- **رؤى مغايرة:** مجلة غير دورية بالتعاون مع مجلة MERIP . [صدر منها ١١ عددا]
٤- **قضايا الصحة الإنجابية:** مجلة غير دورية بالتعاون مع مجلة Reproductive Health Matters [صدر منها ٣ أعداد]

عاشرا: قضايا حركية:

١- **العرب بين قمع الداخل .. وظلم الخارج:** تقديم وتحرير: بهي الدين حسن.
٢- **تمكين المستضعف:** إعداد: مجدي النعيم.
٣- **إعلان الدار البيضاء للحركة العربية لحقوق الإنسان:** صادر عن المؤتمر الدولي الأول للحركة العربية لحقوق الإنسان، الدار البيضاء ٢٣ ٢٥ أبريل ١٩٩٩.
٤- **إعلان القاهرة لتعليم ونشر ثقافة حقوق الإنسان:** صادر عن مؤتمر قضايا تعليم ونشر ثقافة حقوق الإنسان: جدول أعمال للقرن الحادي والعشرين، القاهرة ١٣- ١٦ أكتوبر ٢٠٠٠.
٥- **إعلان الرباط لحقوق اللاجئين الفلسطينيين:** صادر عن المؤتمر الدولي الثالث لحركة حقوق الإنسان في العالم العربي، الرباط ١٠- ١٢ فبراير ٢٠٠١.
٦- **مذكرة حول حقوق الشعب الفلسطيني:** مقدمة إلى لجنة حقوق الإنسان بالأمم المتحدة (باللغتين العربية والإنجليزية).
٧- **اعترافات إسرائيلية- نحن سفاحون وعنصريون:** إعداد: محمد السيد، ترجمة: سلاف طه.
٨- **إعلان القاهرة لمناهضة العنصرية:** (باللغتين العربية والإنجليزية).
٩- **قضايا التحول الديمقراطي في المغرب- مع مقارنة بمصر والمغرب:** أحمد شوقي بنيوب، عبد الرحمن بن عمرو، عبد العزيز بناني، عبد الغفار شكر، محمد الصديقي، محمد المدني، هاني الحوراني، تقديم: د. محمد السيد سعيد.
١٠- **جسر العودة- حقوق اللاجئين الفلسطينيين في ظل مسارات التسوية:** تقديم وتحرير عصام الدين محمد حسن.
١١- **يد على يد- دور المنظمات الأهلية في مؤتمرات الأمم المتحدة:** يسري مصطفى.

حادي عشر: إصدارات مشتركة:

أ) بالتعاون مع اللجنة القومية للمنظمات غير الحكومية:

١- التشويه الجنسي للإناث (الختان) - أوهام وحقائق: د. سهام عبد السلام.

٢- ختان الإناث: امال عبد الهادي.

ب) بالتعاون مع المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية (مواطن)

- إشكاليات تعثر التحول الديمقراطي في الوطن العربي. تحرير: د.محمد السيد سعيد، د. عزمي بشارة(فلسطين).

ج) بالتعاون مع جماعة تنمية الديمقراطية والمنظمة المصرية لحقوق الإنسان

- من أجل تحرير المجتمع المدني: مشروع قانون بشأن الجمعيات والمؤسسات الخاصة.

د) بالتعاون مع اليونسكو

- دليل تعليم حقوق الإنسان للتعليم الأساسي والثانوي (نسخة تمهيدية).

هـ) بالتعاون مع الشبكة الأورومتوسطية لحقوق الإنسان

- دليل حقوق الإنسان في الشراكة الأوروبية- المتوسطية. خميس شماري، وكارولين ستايني

و) بالتعاون مع منظمة أفريقيا / العدالة

- عندما يحل السلام-موعد مع ثالوث الديمقراطية والتنمية والسلم في السودان: تحرير يوانس أجاوين، أليكس وفال.

* * *

(تحت الإعداد)

١. العولمة وحقوق الإنسان.
٢. ضمانات حقوق الإنسان على المستوى الإقليمي.
٣. عنصرية تحت الحصار.
٤. الأيديولوجيا والقضبان.
٥. القاهرة/دربان: من أجل إسقاط آخر قلاع العنصرية.
٦. المواثيق الدولية لحقوق الإنسان.
٧. الإسلام والديمقراطية.
٨. الإرهاب وحقوق الإنسان.
٩. سؤال الحداثة بين عسكرة الجنرال وتسييس الباشا.

حلمي سالم

- شاعر مصري.
- أسس عام ١٩٧٧ (مع زملائه الشعراء) جماعة ومجلة "إضاءة ٧٧" حتى ١٩٩٧ .
- عمل مديراً لتحرير مجلة "أدب ونقد" حتى عام ٢٠٠٢ .
- يعمل حالياً مسئولاً عن "برنامج الثقافة العربية وحقوق الإنسان" بمركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان.
- حصل على جائزة "كفافيس" الدولية عام ١٩٩٧ .
- من دواوينه:
  - الأبيض المتوسط
  - سيرة بيروت
  - دهاليزي والصيف ذو الوطء
  - فقه اللذة
  - سراب التريكو
  - يوجد هنا عميان
- ومن كتبه النقدية:
  - الثقافة تحت الحصار
  - الوتر والعازفون
  - هيا إلى الأب
  - الحداثة أخت التسامح

أنتَ إنْ سكتَّ متَّ

أنتَ إنْ نطقتَ متَّ

قلها ومتَّ

معين بسيسو

